Ludwig Wittgenstein

Los cuadernos azul y marrón

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS - MADRID

ESTRUCTURA Y FUNCION

El porvenir actual de la Ciencia

Colección dirigida por ENRIQUE TIERNO GALVÁN

1. QUENTIN GIBSON: *La lógica de la investigación social.*
2. M. F. ASHLEY MONTAGU: *La dirección del desarrollo humano* (2.ª ed.).
3. GUSTAV BERGMANN: *Filosofía de la ciencia.*
4. CHRISTIAN BAY: *La estructura de la libertad.*
5. ERNEST NAGEL: *La lógica sin metafísica.*
6. DAVID HILBERT y WILHELM ACKERMANN: *Elementos de lógica teórica* (2.ª ed.).
7. VERNON VAN DYKE: *Ciencia política: un análisis filosófico.*
8. KARL R. POPPER: *La lógica de la investigación científica* (2.ª ed.).
9. R. M. MARTIN: *Verdad y denotación.*
10. ERNEST GELLNER: *Palabras y cosas.*
11. C. O. BROAD: *El pensamiento científico.*
12. JOHN HOSPERS: *La conducta humana.*
13. ARTHUR PAP: *Teoría analítica del conocimiento.*
14. T. C. SCHELLING: *La estrategia del conflicto.*
15. RICHARD B. BRAITHWAITE: *La explicación científica.*
16. MILIC CAPEK: *El impacto filosófico de la física contemporánea.*
17. ROS ASHBY: *Proyecto para un cerebro.*
18. HANS REICHENBACH: *Moderna filosofía de la ciencia.*
19. GEORGE POLYA: *Matemáticas y razonamiento plausible.*
20. GEORGE L. S. SHACKLE: *Decisión, orden y tiempo.*
21. D. M. ARMSTRONG: *La percepción y el mundo físico.*
22. ERNEST NAGEL: *Razón soberana.*
23. MAX BLACK: *Modelos y metáforas.*
24. HASKELL B. CURRY y ROBERT FEYS: *Lógica combinatoria.*
25. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Los cuadernos azul y marrón.*
26. ABRAHAM EDEL: *El método en la teoría ética.*
27. ALFRED LANDÉ: *Nuevos fundamentos de la mecánica cuántica.*
28. JEAN LADRIÈRE: *Limitaciones internas de los formalismos.*
29. N. WIENER y J. P. SCHADÉ: *Sobre modelos de los nervios, el cerebro y la memoria.*
30. G. H. VON WRIGHT: *Norma y acción.* Una investigación lógica.
31. E. NAGEL y J. P. NEWMAN: *El teorema de Gödel.*
32. HENRY MARGENAU: *La naturaleza de la realidad física.* Una filosofía de la Física moderna.
33. V. C. CHAPPELL: *El lenguaje común.* Ensayos de filosofía analítica.
34. ALF ROSS: *Lógica de las normas.*
35. W. SELLARS: *Ciencia, percepción y realidad.*
36. CHRISTIAN THIEL: *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege.*
37. CLAUDE FLAMENT: *Teoría de grafos y estructuras de grupo.*
38. W. y M. KNEALE: *El desarrollo de la lógica.*
39. G. E. HUGHES y M. J. CRESSWELL: *Introducción a la lógica modal.*
40. KARL R. POPPER: *Conocimiento objetivo.*
41. GOTTLOB FREGE: *Escritos lógico-semánticos.*
42. STEPHEN C. KLEENE: *Introducción a la Metamatemática.*
43. G. KALINOWSKI: *Lógica del discurso normativo.*
44. J. J. C. SMART: *Entre Ciencia y Filosofía.* Una introducción a la Filosofía de la Ciencia.
45. C. TRUESDELL: *Ensayos de Historia de la Mecánica.*
46. A. HEYTING: *Introducción al intuicionismo.*

LOS CUADERNOS AZUL Y MARRON

ESTRUCTURA Y FUNCION
EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

Ludwig Wittgenstein

LOS CUADERNOS AZUL Y MARRON

Prefacio de RUSH RHEES

EDITORIAL TECNOS

MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
THE BLUE AND BROWN BOOKS,
publicada por *Basil Blackwell & Mott, Ltd.*, de Oxford
son propiedad de EDITORIAL TECNOS, S. A.

Traducción de la 2.ª edición inglesa
por
FRANCISCO GRACIA GUILLEN

1.ª edición, 1968
Reimp., 1976

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1976
O'Donnell, 27 - Madrid (9)
ISBN: 84-309-0647-9
Depósito legal: M. 20.900.—1976

Printed in Spain. Impreso en España por Artes Gráficas Benzal, Virtudes, 7, Madrid-3, en papel offset editorial de Torras Hostench, S. A.

Indice

NOTA A LA SEGUNDA EDICION INGLESA. 9

PREFACIO, de RUSH RHEES 11

CUADERNO AZUL 25

CUADERNO MARRON 109

Nota a la segunda edición

Hay unas cuantas alteraciones, tomadas de un texto del Cuaderno azul, propiedad del señor P. Sraffa. Con excepción de los cambios de las páginas 3 y 21, no introducen diferencia en el sentido, siendo en su mayor parte mejoras en la puntuación o la gramática. Hemos rechazado los cambios que no suponían mejora alguna.

PREFACIO

Prefacio

WITTGENSTEIN dictó el "Cuaderno azul" ("Blue Book") (aunque no le puso este nombre) a su clase de Cambridge durante el curso 1933-34, e hizo copias a multicopista. El "Cuaderno marrón" ("Brown Book") lo dictó a dos de sus discípulos (Francis Skinner y Alice Ambrose) en 1934-35. De éste hizo solamente tres copias mecanografiadas y únicamente se las mostraba a amigos y discípulos muy íntimos. Pero quienes las recibieron prestadas hicieron sus propias copias y se comerciaba con ellas. Si Wittgenstein hubiese dado nombre a estos dictados, podría haberlos llamado "Observaciones filosóficas" o "Investigaciones filosóficas" [1]. Pero el primer grupo estaba encuadernado con pastas azules y el segundo con pastas marrones, y siempre se habló así de ellos.

Wittgenstein envió posteriormente una copia del Cuaderno azul a Lord Russell, con una nota inicial.

QUERIDO RUSSELL:

Hace dos años, o cosa así, le prometí enviarle un manuscrito mío. Pues bien, el que le envío hoy no es *ese* manuscrito. Estoy dándole vueltas todavía y Dios sabe si llegaré a publicarlo nunca, entero o parte de él. Pero hace dos años di algunas conferencias en Cambridge y dicté algunas notas a mis alumnos para que pudiesen tener algo que llevarse a casa, si no en los cerebros, por lo menos en las manos. Y he hecho copiar estas notas. He estado corrigiendo erratas y otras faltas de algunas de las copias y se me ha ocurrido si no le gustaría a usted tener una copia. Por tan-

[1] Tenga presente el lector que, aparte de las "Investigaciones filosóficas", existe también una obra de Wittgenstein con el título de "Observaciones filosóficas", publicada en 1964. (*N. del T.*)

to, ahí le envío una. No quiero sugerir que deba usted leer las conferencias; pero *si* no tuviese nada mejor que hacer y *si* disfrutase algo con ellas, yo me quedaría muy satisfecho. (Creo que es muy difícil comprenderlas, ya que hay muchos puntos que solamente están insinuados. Están pensadas solamente para quienes oyeron las conferencias.) Como le digo, si no las lee, *no tiene ninguna importancia.*

Siempre suyo,

LUDWIG WITTGENSTEIN.

Sin embargo, el Cuaderno azul no era más que eso: un conjunto de notas. El Cuaderno marrón era bastante diferente y durante cierto tiempo pensó en él como en el borrador de algo que podría publicar. Comenzó más de una vez a hacer revisiones de una versión alemana del mismo. La última fue en agosto de 1936. Con algunos cambios e inserciones menores llevó esto al comienzo de la discusión de la acción voluntaria —alrededor de la página 170 de nuestro texto. Después escribió con gruesos trazos "Dieser ganze 'Versuch einer Umarbeitung' vom (Anfang) bis hierher ist *nichts wert*". ("Todo este intento de revisión, desde el comienzo hasta este punto, *carece de valor.*") Esto fue cuando comenzó lo que (con revisiones menores) tenemos ahora como la primera parte de las *Investigaciones filosóficas.*

Yo dudo que, en ningún caso, hubiese publicado el Cuaderno marrón en inglés. Y cualquiera que pueda leer su alemán verá por qué. Su estilo inglés es con frecuencia desgarbado y está lleno de germanismos. Pero lo hemos dejado de este modo, salvo en muy pocos casos en los que desfiguraba el sentido y la corrección era evidente. Lo que entregamos a la imprenta son notas que dio a sus discípulos y un borrador para su propio uso; esto es todo.

Para Wittgenstein, la filosofía era un método de investigación, pero su concepción del método cambiaba. Podemos verlo, por ejemplo, en la forma en que usa la noción de "juegos de lenguaje". Solía introducirlos para eliminar la idea de una forma necesaria de lenguaje. Por lo menos, éste fue un uso que hizo de ellos y uno de los primeros. Con frecuencia es útil imaginar diferentes juegos de lenguaje. Al principio escribiría a veces "diferentes formas de lenguaje" —como si esto fuese lo mismo—; aunque, a veces, lo corrigió en versiones posteriores. En el Cuaderno azul habla a veces de imaginar diferentes juegos de lenguaje

y a veces de imaginar diferentes *notaciones* —como si fuese a esto a lo que equivaliesen—. Y parece como que no hubiese distinguido claramente entre el hecho de ser capaz de hablar y el de comprender una notación.

Por ejemplo, habla de llegar a comprender lo que la gente quiere decir por medio de que alguien explique los significados de las palabras. Como si "comprender" y "explicar" fuesen de algún modo correlativos. Pero en el Cuaderno marrón insiste en que aprender un juego de lenguaje es algo anterior a eso. Y lo que se necesita no es explicación, sino *entrenamiento* —comparable con el entrenamiento que se daría a un animal—. Esto está relacionado con un punto en el que insiste en las *Investigaciones*: el de que poder hablar y comprender lo que se dice —saber lo que significa— no significa que se pueda *decir* lo que significa; tampoco es eso lo que se ha aprendido. Allí dice también (*Investigaciones,* pár. 32) que "San Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no comprendiese el lenguaje del país; es decir, como si él tuviese ya un lenguaje, sólo que no éste". Podría verse si el niño sabe francés preguntándole lo que significan las expresiones. Pero no es así como se dice si un niño puede hablar. Y no es lo que él aprende cuando aprende a hablar.

Cuando el Cuaderno marrón habla de diversos juegos de lenguaje como de "sistemas de comunicación" (Systeme menschlicher Verständigung), éstos no se limitan a ser notaciones diferentes. Y esto introduce una noción de entendimiento, y de la relación entre entendimiento y lenguaje, que no aparece en modo alguno en el Cuaderno azul. Por ejemplo, en el Cuaderno marrón insiste en que "comprender" no es una única cosa; es tan diversa como lo son los juegos de lenguaje mismos. Lo que sería una razón para decir que cuando imaginamos juegos de lenguaje diferentes no estamos imaginando partes o partes posibles de ningún sistema general de lenguaje.

El Cuadereno azul es menos claro sobre esto. En la página 20 dice que "el estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de formas primitivas de lenguaje o de lenguajes primitivos". Pero luego continúa: "Si queremos estudiar los problemas de la verdad y la falsedad, del acuerdo y desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso considerar formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin el fondo perturbador de procesos de pensamien-

to altamente complicados. Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades y reacciones que son nítidas y transparentes. Por otra parte, en estos sencillos procesos reconocemos formas de lenguaje que no están separadas por un abismo de las nuestras más complicadas. Vemos que podemos construir las formas complicadas a partir de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas".

Esto hace casi que parezca como si estuviésemos intentando proporcionar algo semejante a un análisis de nuestro lenguaje ordinario. Como si quisiésemos descubrir algo que se continúa en nuestro lenguaje cuando lo hablamos, pero que no podemos ver hasta que adoptamos este método de atravesar la niebla que lo envuelve. Y como si "la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta" fuesen allí las mismas; acabamos de encontrar un método de hacerlas transparentes. Mientras que el Cuaderno marrón lo niega. Es por esto por lo que insiste en el Cauderno marrón (pág. 92) en que no está "contemplando los juegos de lenguaje que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos". De tal forma que, por ejemplo, determinadas funciones gramaticales de un lenguaje no tendrían correlato alguno en otro. Y el "acuerdo o desacuerdo con la realidad" sería algo diferente en los diferentes lenguajes —de tal forma que su estudio en aquel lenguaje podría no indicar mucho sobre lo que es en éste. Es por esto por lo que en el Cuaderno marrón pregunta si "ladrillo" significa en el lenguaje primitivo lo mismo que en el nuestro; esto está relacionado con su afirmación de que el lenguaje más simple no es una forma incompleta del más complicado. Esta discusión acerca de si nos encontramos aquí con una frase elíptica es una parte importante de su explicación de lo que son juegos de lenguaje diferentes. Pero en el Cuaderno azul no hay siquiera una anticipación de ello.

En uno de los diarios de Wittgenstein hay una observación sobre los juegos de lenguaje, que tuvo que haber escrito a comienzos de 1934. Sospecho que es posterior a la que he citado de la página 20; en cualquier caso, es diferente. "Wenn ich bestimmte einfache Sprachspiele beschreibe, so geschieht es nicht, um mit ihnen nach und nach die Vorgänge der ausgebildeten Sprache —oder des Denkens— aufzubauen, was nur zu Ungerechtigkeiten führt (Nicod und Russell) —sondern ich stelle die Spiele als solche hin, und lasse sie ihre aufklärende Wirkung auf die besonderen Probleme ausstrahlen." ("Cuando describo determi-

nados juegos de lenguaje sencillos, no es para construir gradualmente a partir de ellos los procesos de nuestro lenguaje —o de nuestro pensamiento— desarrollado, lo que únicamente lleva a injusticias (Nicod y Russell), sino que establezco los juegos como tales y les dejo irradiar su efecto esclarecedor sobre los problemas particulares.")

Creo que ésta sería una buena descripción del método de la primera parte del Cuaderno marrón. Pero señala también la gran diferencia entre el Cuaderno marrón y las *Investigaciones.*

En el Cuaderno marrón, la exposición de los diferentes juegos de lenguaje no es directamente una discusión de problemas filosóficos particulares, aunque tiene la finalidad de arrojar luz sobre ellos. Arroja luz especialmente sobre diversos aspectos del lenguaje —aspectos para los cuales estamos cegados muchas veces precisamente por las tendencias que encuentran su expresión más aguda en los problemas de la filosofía. Y de este modo la discusión sugiere dónde surgen las dificultades que dan nacimiento a aquellos problemas.

Por ejemplo, en lo que dice sobre "poder" y la conexión entre esto y "ver lo que es común", está planteando la cuestión de qué es lo que se aprende cuando se aprende el lenguaje, o la de qué es lo que se conoce cuando se conoce lo que algo significa. Pero también está planteando la cuestión de lo que significaría preguntar cómo *puede* desarrollarse el lenguaje —"¿Es esto algo que tenga todavía sentido? ¿Sigue siendo esto hablar o es una jerigonza?" Y esto puede conducir a la cuestión de "Lo que puede decirse" o a la de "Cómo sabríamos que era una proposición"; o a qué sea una proposición o a qué sea el lenguaje. La forma en que describe aquí los juegos de lenguaje tiene por finalidad mostrar que no se *necesita* llegar a hacer estas preguntas y que sería un malentendido si se hiciera. Pero el problema es que nos quedamos preguntándonos por qué la gente lo *hace* constantemente. Y en esto las *Investigaciones* son diferentes.

Allí (en las *Investigaciones*) los juegos de lenguaje no son estadios en la exposición de un lenguaje más complicado, más de lo que puedan serlo en el Cuaderno marrón; en todo caso, menos. Pero son estadios de una discusión que conduce a la "magna cuestión" de qué es el lenguaje (en el pár. 65).

Los introduce —en las *Investigaciones* y también en el Cuaderno marrón— para arrojar luz sobre la cuestión de la relación entre las palabras y lo que representan. Pero en las *Investigaciones* se ocupa de "la concepción filosófica del significado" que encontramos en San

Agustín, y muestra que es la expresión de una tendencia que se manifiesta con toda claridad en la teoría de los nombres lógicamente propios, que sostiene que los únicos nombres *reales* son los demostrativos *ésto* y *aquéllo,* La llama "una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje" (die Logik unserer Sprache zu sublimieren) (pár. 38) en parte a causa de que, en comparación con los nombres lógicamente propios, "cualquier otra cosa a la que pudiésemos llamar un nombre lo sería solamente en un sentido inexacto, aproximado". Es esta tendencia la que lleva a la gente a hablar sobre la naturaleza última del lenguaje o sobre la gramática lógicamente correcta. Pero ¿por qué habría de caerse en ella? No hay una respuesta sencilla, pero Wittgenstein inicia aquí una respuesta pasando a discutir las nociones de "simple" y "complejo" y la idea de análisis lógico. (En el Cuaderno marrón no hace nada de esto; y si todo lo que quisiese fuese arrojar luz sobre el funcionamiento del lenguaje, no habría necesidad de hacerlo.)

La idea global de un análisis lógico del lenguaje, o del análisis lógico de las proporciones, es rara y confusa. Y al parecer sus juegos de lenguaje Wittgenstein no estaba intentando proporcionar análisis alguno. Si los llamamos lenguajes "más primitivos" o "más simples" eso no quiere decir que revelen nada parecido a los elementos que tiene que tener un lenguaje más complicado. (Cfr. *Investigaciones,* pár. 64.) Son lenguajes diferentes —no elementos o aspectos del "Lenguaje". Pero entonces podemos querer preguntar qué es lo que tienen que nos hace decir que todos ellos *son* lenguajes. ¿Qué es lo que, de cualquier forma, hace de algo un lenguaje? Y ésa es la "magna cuestión" (pár. 65) acerca de la naturaleza del lenguaje o de la naturaleza de la proposición, que hasta este momento ha yacido tras toda la discusión.

Podríamos decir incluso que hasta este momento de las *Investigaciones,* la discusión ha sido un intento de revelar el sentido que tiene tratar los problemas filosóficos por referencia a los juegos de lenguaje. O quizá mejor: de mostrar cómo el uso de juegos de lenguaje puede aclarar lo que es un problema filosófico.

Por otra parte, en el Cuaderno marrón pasa de los ejemplos de diferentes formas de dar nombre, a una discusión de varios modos de "comparar con la realidad". Sin duda, esto es todavía una discusión de las relaciones de las palabras y lo que representan. Pero aquí no está intentando revelar la tendencia que se oculta tras ese modo de considerar las palabras que ha ocasionado problemas en filosofía.

En las *Investigaciones* pasa luego a una discusión de las relaciones

entre lógica y lenguaje, cosa que no hace en el Cuaderno marrón aunque está estrechamente conectado con lo que allí dice. Me refiero especialmente a lo que allí dice sobre "poder" y su conexión con la idea de lo que puede decirse. ("¿Cuándo decimos que esto sigue siendo lenguaje? ¿Cuándo decimos que es una proposición?") Pues la tentación es entonces pensar en un cálculo y en lo que puede decirse en él. Pero Wittgenstein llamaría a esto un malentendido de lo que es una regla del lenguaje y de lo que es usar el lenguaje. Cuando hablamos tal como lo hacemos generalmente, no estamos usando conceptos definibles con precisión ni tampoco reglas precisas. Y la inteligibilidad es una cosa diferente de la inteligibilidad en un cálculo.

Fue porque la gente pensó en "lo que puede decirse" como en "lo que está permitido en un cálculo" ("pues ¿qué otro sentido hay de 'permitido'?") —fue por esta razón por la que se supuso que la lógica gobernaba la *unidad* del lenguaje: lo que pertenece y lo que no pertenece al lenguaje; lo que es inteligible y lo que no lo es; lo que es una proposición y lo que no lo es. En el Cuaderno marrón Wittgenstein insiste en que el lenguaje no tiene *ese* tipo de unidad. Ni ese tipo de inteligibilidad. Pero no discute realmente por qué la gente ha querido suponer que los tiene.

Podría pensarse que ya lo había hecho anteriormente, en el Cuaderno azul, pero yo no creo que lo hiciese. No creo que aquí viese la cuestión sobre la lógica y el lenguaje, que el Cuaderno marrón saca indudablemente a la luz, si bien no deja bastante claro qué tipo de dificultad es. En la página 30 del Cuaderno azul dice que "en general no usamos el lenguaje de acuerdo con reglas estrictas—ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas—. Por otra parte, *nosotros,* en nuestras discusiones, comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que procede conforme a reglas exactas". Cuando pregunta (a la mitad de la página) *por qué* hacemos esto, contesta simplemente: "La respuesta es que las confusiones que intentamos eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje." Y podría dudarse que esto *sea* una respuesta. Su idea, tal como la manifiesta, por ejemplo, en la página 32, es que "la persona que está filosóficamente perpleja ve una ley en la forma en que se usa una palabra y, al intentar aplicar consistentemente esta ley, tropieza con... resultados paradójicos". Y esto parece a primera vista algo semejante a lo que dijo posteriormente, en las *Investigaciones,* sobre una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje. Pero aquí, en el Cua-

derno azul, no pone de manifiesto qué es lo que hay en el uso del lenguaje o en la comprensión del lenguaje que *lleva* a la gente a pensar de ese modo en las palabras. Supongan que dijésemos que es porque los filósofos consideran el lenguaje metafísicamente. Muy bien; pero cuando preguntamos qué es lo que les hace *hacerlo,* Wittgenstein responde en el Cuaderno azul que es a causa de un ansia de generalidad y a causa de que "los filósofos tienen constantemente ante sus ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a hacer preguntas y a responderlas del modo que lo hace la ciencia" (pág. 22). En otras palabras, no encuentra la fuente de la metafísica en nada especialmente vinculado con el lenguaje. Es éste un extremo muy importante aquí y significa que en modo alguno veía el carácter de la confusión filosófica con tanta claridad como lo vio cuando escribió las *Investigaciones.* Pero, en cualquier caso, no es esa tendencia—a hacer preguntas y a contestarlas como la hace la ciencia—o no es esa primariamente la que lleva a los filósofos a pensar en un lenguaje ideal o en una gramática lógicamente correcta cuando se sienten perplejos acerca del lenguaje o acerca del conocimiento. Eso se produce de un modo diferente.

En el Cuaderno azul resulta bastante claro para Wittgenstein que nosotros no usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas y que no usamos las palabras conforme a leyes semejantes a las leyes de que habla la ciencia. Pero no tenía suficientemente claras las nociones de "conocer el significado" o de "comprender"; y esto significa que tampoco veía claro todavía sobre buena parte de la noción de "seguir una regla". Y por esa razón no se da cuenta por completo del género de confusiones que puede haber cuando la gente dice que conocer el lenguaje es conocer lo que *puede* decirse.

"¿De qué depende la *posibilidad* de los significados de nuestras palabras?" Eso es lo que se halla tras la idea de significado que encontramos en la teoría de los nombres lógicamente propios y del análisis lógico. Y está relacionado con la cuestión de qué es lo que se aprende cuando se aprende el lenguaje; o la de qué es aprender el lenguaje. Wittgenstein deja en claro en el Cuaderno azul que las palabras tienen los significados que les damos y que sería una confusión pensar en una investigación de sus significados *reales.* Pero no ha visto todavía claramente la diferencia entre aprender un juego de lenguaje y aprender una notación. Y por esa razón no puede descifrar del todo el carácter de la confusión con que se está enfrentando.

En otras palabras, en el Cuaderno azul Wittgenstein no había visto claramente cuál es la cuestión acerca de los requisitos del lenguaje o de la inteligibilidad del lenguaje. Por eso puede decir en la pág. 33 que "el lenguaje ordinario está perfectamente". Lo que es como decir: "es un lenguaje; está bien". Y esto parece querer decir que satisface los requisitos. Pero cuando habla de esta forma se halla él mismo dentro del tipo de confusión que posteriormente puso de relieve. Y me parece que se oscurece el tema de los lenguajes ideales—que se oscurece lo que estaban intentando hacer quienes hablaban de ellos—si se habla, como hace aquí Wittgenstein, como si "elaborar lenguajes ideales" fuese lo que él estaba haciendo cuando elaboraba juegos de lenguaje. No hubiese hablado así posteriormente.

Puede ser esta misma falta de claridad, o algo semejante a ella, lo que lleva a Wittgenstein a hablar más de una vez en el Cuaderno azul de "los cálculos del lenguaje" (por ejemplo, pág. 48, párrafo inferior; o, mejor, pág. 75, párrafos intermedio y final)—aunque también dijese que solamente en casos muy raros usamos el lenguaje como un cálculo. Si no se ha distinguido entre un lenguaje y una notación, difícilmente puede verse diferencia alguna entre seguir un lenguaje y seguir una notación. Pero en ese caso pueden muy bien no verse con claridad las dificultades vinculadas con la relación entre lenguaje y lógica.

Tales dificultades resultan mucho más claras en el Cuaderno marrón, aunque allí no se refiere explícitamente a ellas. Podríamos decir que son ellas las que constituyen el tema principal de las *Investigaciones.*

Pues ése es el tema que subyace a las discusiones de "ver algo como algo", así como a las partes precedentes. Y de nuevo descubrimos que en las *Investigaciones* Wittgenstein convierte estas discusiones en una exposición de las dificultades filosóficas, de un modo que no ha hecho en el Cuaderno marrón.

Hubo una época en que Wittgenstein se interesó por la cuestión de qué es "reconocerlo como una proposición" (aunque pueda sernos completamente desconocida) o reconocer algo como lenguaje —por ejemplo, reconocer que es algo escrito ahí— con independencia de que se reconozca lo que dice. La segunda parte del Cuaderno marrón se ocupa de esto. Y muestra que cuando se contemplan adecuadamente tales "reconocimientos", no tienen por qué llevar a los tipos de cuestiones que han planteado los filósofos. Por ejemplo, las analogías que esta-

blece entre comprender una frase y comprender un tema musical; o entre querer decir que esta frase significa algo y querer decir que este conjunto de colores dice algo —muestra claramente que no es como si se estuviese reconociendo algún carácter *general* (tal vez de inteligibilidad) y que se tuviese que ser capaz de decirnos cuál es, del mismo modo que tampoco tendría sentido que ustedes me preguntasen qué es lo que dice el conjunto de colores.

Pero, ¿por qué la gente *ha* querido hablar en relación con esto de "meta-lógica", por ejemplo? El Cuaderno marrón hace algo por explicarlo y alude a más. Pero en el modo en que usamos el lenguaje y en la conexión de lenguaje y pensamiento —la fuerza de un argumento y la fuerza de las expresiones en general— hay algo que hace que parezca como si reconocerlo como lenguaje fuese muy diferente incluso de reconocerlo como un movimiento de un juego. (Como si comprender fuese algo externo a los signos; y como si para ser un lenguaje necesitase algo que no aparece en el sistema de los signos mismos.) Y en las últimas secciones de las *Investigaciones* intenta tenerlo en cuenta.

El había hablado de "operar con signos". Y alguien podría decir: "Usted hace que parezca exactamente igual que operar un mecanismo; como cualquier otro mecanismo. Y si esto es todo lo que hay —exclusivamente el mecanismo—, entonces no es un lenguaje". Realmente, no hay una respuesta concisa para esto. Pero es una cuestión importante. Y también lo es la cuestión de lo que entendemos por "pensar *con* signos", por ejemplo. ¿Qué es esto? ¿Y es verdaderamente útil la referencia al hecho de hacer rayas con un lápiz sobre un papel?

Puede responderse a *buena parte* de todo esto, insistiendo en que el hablar y el escribir pertenecen a la interrelación con otras personas. Los signos adquieren ahí su vida y es por esto por lo que el lenguaje no es simplemente un mecanismo.

Pero la objeción consiste en que es posible que alguien hiciese todo esto, que hiciese correctamente los signos en el "juego" con otras personas y continuase muy bien, aunque fuese "ciego para el significado". Wittgenstein usó esta expresión por analogía con "ciego para el color" y "sordo para los tonos". Si yo le digo a usted una palabra ambigua, como, por ejemplo, "banco", puedo preguntarle en qué significado piensa cuando la oye, y usted puede decirme que piensa en una institución como el Banco Minero, o quizá no piense en él sino en un banco de madera [1]. Pues bien, ¿no podríamos imaginar a alguien para quien tal

[1] El ejemplo que utiliza Rhees es "board", que puede hacer pensar en "Coal Board" o en "plank". He adaptado el ejemplo al español. *(N. del T.)*

pregunta no tuviese sentido? Si se le dijese una palabra como ésa, no le atribuiría ningún significado. Y, sin embargo, podría "reaccionar con palabras" a las frases y a otras manifestaciones con que se encontrase y también a las situaciones, y reaccionar correctamente. ¿O acaso *no* podemos imaginarlo? Creo que Wittgenstein no estaba seguro. Si una persona fuese "ciega para el significado", ¿introduciría esto alguna diferencia en su uso del lenguaje? ¿O bien la percepción del significado cae fuera del uso del lenguaje?

Hay algo erróneo en relación con esta última pregunta; algo erróneo en *hacerla.* Pero parece mostrar que todavía hay algo oscuro en nuestra noción de "el uso del lenguaje".

O también, si nos limitamos a insistir en que los signos pertenecen a la interrelación con la gente, ¿qué vamos a decir sobre el papel de la "intuición" en relación, por ejemplo, con las matemáticas y el descubrimiento de pruebas?

Mientras existan tales dificultades, la gente seguirá pensando que tiene que haber algo parecido a una interpretación. Seguirá pensando que si algo es lenguaje, tiene que significar algo para *mí.* Y así sucesivamente. Y por esta razón —para intentar comprender los tipos de dificultades que son— le fue necesario a Wittgenstein entrar en todo el complicado tema de "ver algo como algo" del modo que lo hizo.

Y el método tiene que ser allí algo diferente. No puede hacerse tanto con los juegos de lenguaje.

R. R.

Marzo, 1958.

CUADERNO AZUL

Cuaderno azul

¿QUE es el significado de una palabra?

Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra?

La forma en que esta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta "¿cómo medimos una longitud?" nos ayuda a comprender el problema de "¿qué es longitud?".

Las preguntas "¿qué es longitud?", "¿qué es significado?", "¿qué es el número uno?", etc. producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda.)

El preguntar en primer lugar "¿qué es una explicación de significado?" tiene dos ventajas. En un cierto sentido, se hace caer por tierra la pregunta "¿qué es significado?". Pues, sin duda, para comprender el significado de "significado" es necesario comprender también el significado de "explicación de significado". En pocas palabras: "preguntémonos qué es la explicación de significado, pues lo que esto explique será el significado." El estudiar la gramática de la expresión "explicación de significado" enseñará algo sobre la gramática de la palabra "significado" y protegerá contra la tentación de buscar en torno de uno algún objeto al que se podría llamar "el significado".

Lo que se llaman generalmente "explicaciones del significado de una palabra" pueden dividirse, *muy toscamente,* en definiciones verbales y ostensivas. Posteriormente se verá en qué sentido esta división es únicamente aproximada y provisional (y resulta un extremo importante que lo sea). La definición verbal, como nos lleva de una expresión verbal a otra, en un cierto sentido no nos hace progresar. En la

definición ostensiva, por el contrario, parecemos realizar un progreso mucho más real hacia el aprendizaje del significado.

Nos encontramos con la dificultad de que para muchas palabras de nuestro lenguaje parece no haber definiciones ostensivas; por ejemplo, para palabras tales como "uno", "número", "no", etc.

Problema: la definición ostensiva misma ¿necesita ser comprendida? ¿No puede malinterpretarse la definición ostensiva?

Si la definición explica el significado de una palabra, no puede ser esencial, sin duda, que se deba haber oído la palabra anteriormente. La tarea de la definición ostensiva es *darle* un significado. Expliquemos, pues, la palabra "tove" señalando a un lápiz y diciendo "esto es tove". (En lugar de "esto es tove" podría haber dicho aquí "esto es llamado 'tove'". Indico esto para eliminar de una vez por todas la idea de que las palabras de la definición ostensiva predican algo de lo definido; la confusión entre la frase "esto es rojo", que atribuye el color rojo a algo, y la definición ostensiva "esto es llamado 'rojo'".) La definición ostensiva "esto es tove" puede ser interpretada ahora de múltiples maneras. Daré algunas de estas interpretaciones y utilizaré palabras españolas de uso bien establecido. Puede interpretarse, pues, que la definición significa:

"Esto es un lápiz"
"Esto es redondo"
"Esto es madera"
"Esto es uno"
"Esto es duro", etc., etc.

Podría objetarse a este argumento que todas estas interpretaciones presuponen otro lenguaje de palabras. Y esta objeción es significativa si por "interpretación" entendemos solamente "traducción a un lenguaje de palabras". Permítaseme hacer algunas indicaciones que pueden aclarar esto. Preguntémonos cuál es nuestro criterio cuando decimos que alguien ha interpretado la definición ostensiva de un modo particular. Supongamos que yo doy a un español la definición ostensiva "esto es lo que los alemanes llaman 'Buch'". Entonces, y siempre en la gran mayoría de los casos, la palabra española "libro" vendrá a la mente del español. Podemos decir que ha interpretado que "Buch" significa "libro". El casó será diferente si, por ejemplo, señalamos a una cosa que él no haya visto nunca antes y decimos: "Esto es un banjo". Es posible que entonces venga a su mente la palabra "guita-

rra"; es posible que lo que venga a su mente no sea una palabra, sino la imagen de un instrumento similar; es posible que no se le ocurra nada en absoluto. Supongamos que entonces le doy la orden "ahora elige un banjo de entre estas cosas". Si elige lo que llamamos un "banjo" podemos decir "ha dado a la palabra 'banjo' la interpretación correcta"; si elige algún otro instrumento podemos decir "ha interpretado que 'banjo' significa 'instrumento de cuerda'".

Decimos "ha dado a la palabra 'banjo' esta o aquella interpretación" y nos inclinamos a suponer un acto definido de interpretación aparte del acto de elección.

Nuestro problema es análogo al siguiente:

Si yo doy a alguien la orden "tráeme una flor roja de esta pradera", ¿cómo sabrá él qué tipo de flor traerme, puesto que yo le he dado solamente una *palabra*?

Ahora bien, la respuesta que uno podría sugerir en primer lugar es la de que él fue a buscar una flor roja llevando una imagen de rojo en su mente, comparándola con las flores para ver cuál de ellas tenía el color de la imagen. Ahora bien, existe tal modo de buscar y no es en modo alguno esencial que la imagen que usamos tenga que ser una imagen mental. De hecho el proceso puede ser éste: yo llevo un plano que coordina nombres y cuadrados coloreados. Cuando oigo la orden "tráeme, etc." paso mi dedo por el plano desde la palabra "rojo" hasta un cierto cuadrado y voy y busco una flor que tenga el mismo color que el cuadrado. Pero éste no es el único modo de buscar y no es el modo usual. Vamos, miramos a nuestro alrededor, damos unos pasos hasta una flor y la cogemos, sin compararla con nada. Para ver que el proceso de obedecer la orden puede ser de este tipo, consideremos la orden "*imagina* una mancha roja". En este caso no se está tentado a pensar que *antes de* obedecer se tiene que haber imaginado una mancha roja que sirva como pauta para la mancha roja que se ordenó imaginar.

Se puede preguntar ahora: *¿interpretamos* las palabras antes de obedecer la orden? Y se encontrará que en algunos casos se hace algo que podría llamarse interpretar antes de obedecer, y en otros casos no.

Parece que hay *ciertos* procesos mentales *definidos,* vinculados con la actuación del lenguaje, procesos únicamente a través de los cuales puede funcionar el lenguaje. Quiero decir los procesos de comprensión y significación. Los signos de nuestro lenguaje parecen muertos sin estos procesos mentales; y podría parecer que la única función de los signos es inducir tales procesos, y que éstas son las cosas en las que

deberíamos estar realmente interesados. Así, si se les pregunta cuál es la relación entre un nombre y la cosa que nombra, tenderán a contestar que la relación es una relación psicológica, y quizá al decir esto estén pensando particularmente en el mecanismo de la asociación. Nos sentimos inducidos a pensar que la acción del lenguaje consta de dos partes; una parte inorgánica, el manejo de signos, y una parte orgánica, que podemos llamar comprender estos signos, significarlos, interpretarlos, pensar. Estas últimas actividades parecen realizarse en un extraño tipo de medio: la mente; y el mecanismo de la mente, cuya naturaleza, según parece, no comprendemos completamente, puede producir efectos que ningún mecanismo material podría causar. Así, por ejemplo, un pensamiento (que es un proceso mental de este tipo) puede estar en acuerdo o en desacuerdo con la realidad; soy capaz de pensar en un hombre que no está presente; soy capaz de imaginarle, de 'mentarle' en una observación que hago sobre él, aunque esté a miles de kilómetros o haya muerto. "¡Qué mecanismo tan extraño tiene que ser el mecanismo del deseo", podría decirse, "si puedo desear lo que no sucederá nunca!"

Hay un medio de evitar, por lo menos parcialmente, la apariencia oculta de los procesos de pensamiento y es el de reemplazar en estos procesos parte del trabajo de la imaginación por actos de observación de objetos reales. Así, puede parecer esencial que, por lo menos en ciertos casos, cuando oigo la palabra "rojo" comprendiéndola, tiene que haber ante mi visión mental una imagen roja. Pero ¿por qué no podría sustituir yo el imaginar una mancha roja por la visión de un trozo de papel rojo? La imagen visual será sólo tanto más vivida. Imaginemos un hombre que lleve siempre en su bolsillo una hoja de papel en la que los nombres de los colores estén coordinados con manchas coloreadas. Puede decirse que sería muy molesto llevar siempre consigo este muestrario y que lo que usamos siempre en su lugar es el mecanismo de la asociación. Pero esto es irrelevante; y en muchos casos no es ni siquiera verdadero. Si, por ejemplo, se manda a alguien que pinte un tono particular de azul llamado "azul prusia", puede que tenga que usar una tabla que le lleve de la palabra "azul prusia" a una muestra del color, que le serviría como modelo.

Para nuestros propósitos, podríamos reemplazar perfectamente bien cada proceso de imaginar por un proceso de mirar un objeto o de pintar, dibujar o modelar; y cada proceso de hablar con uno mismo por procesos de hablar en voz alta o de escribir.

Frege ridiculizaba la concepción formalista de las matemáticas diciendo que los formalistas confundían la cosa sin importancia, el signo, con la importante, el significado. Sin duda, quiere decirse que las matemáticas no tratan sobre rayas en un trozo de papel. La idea de Frege podría expresarse así: las proposiciones de las matemáticas, si sólo fuesen conjuntos de rayas, estarían muertas y carecerían por completo de interés, mientras que es evidente que poseen una especie de vida. Y, naturalmente, lo mismo podría decirse de cualquier proposición: sin un sentido, o sin el pensamiento, una proposición sería una cosa completamente muerta y trivial. Y además resulta claro que ninguna adición de signos inorgánicos puede dar vida a la proposición. Y la conclusión que se saca de esto es que lo que hay que añadir a los signos muertos para lograr una proposición viva es algo inmaterial, con propiedades diferentes de todos los meros signos.

Pero si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su *uso*.

Si el significado del signo (toscamente, lo que importa del signo) es una imagen construida en nuestras mentes cuando vemos u oímos el signo, adoptemos por lo pronto el método que acabamos de describir, consistente en reemplazar esta imagen mental por algún objeto exterior visto, por ejemplo, una imagen pintada o modelada. Ahora bien, ¿por qué habría de tener vida el signo escrito más esta imagen pintada, si el signo escrito sólo estaba muerto? De hecho, tan pronto como se piensa en reemplazar la imagen mental por, digamos, una imagen pintada y tan pronto como la imagen pierde de este modo su carácter oculto, deja de parecer que imparte cualquier tipo de vida a la frase. (De hecho, era precisamente el carácter oculto del proceso mental lo que uno necesitaba para sus propósitos.)

El error que estamos expuestos a cometer podría expresarse así: estamos buscando el uso de un signo, pero lo buscamos como si fuese un objeto que *coexistiese* con el signo. (Una de las razones de esta falta vuelve a ser que estamos buscando una "cosa que corresponde a un sustantivo".)

El signo (la frase) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje a que pertenece. Rudimentariamente: comprender una frase significa comprender un lenguaje.

Como parte del sistema del lenguaje, puede decirse, la frase tiene vida. Pero se tiene la tentación de imaginar aquello que da vida a la frase como algo de una esfera oculta que acompaña a la frase. Pero cual-

quier cosa que le acompañase sería para nosotros precisamente otro signo.

A primera vista parece que lo que da al pensamiento su carácter peculiar es el ser una sucesión de estados mentales, y parece que lo que es extraño y difícil de comprender sobre el pensamiento son los procesos que suceden en el medio de la mente, procesos posibles únicamente en este medio. La comparación que se nos impone es la del medio mental con el protoplasma de una célula, digamos, de una ameba. Observamos ciertas acciones de la ameba, su captura de comida extendiendo brazos, su división en células similares, cada una de las cuales crece y se comporta como la célula original. Decimos "qué naturaleza tan extraña tiene que tener el protoplasma para actuar de este modo" y tal vez digamos que ningún mecanismo físico podría comportarse de este modo y que el mecanismo de la ameba debe ser de un tipo totalmente diferente. Del mismo modo nos inclinamos a decir "el mecanismo de la mente debe ser de un tipo completamente peculiar para ser capaz de hacer lo que la mente hace". Pero aquí estamos cometiendo dos faltas. Pues lo que *nos* sorprendía por extraño en el pensar y el pensamiento no era en modo alguno que tuviese curiosos efectos que no fuésemos todavía capaces de explicar (causalmente). Nuestro problema, en otras palabras, no era un problema científico; sino un embrollo considerado como un problema.

Supongamos que intentamos construir un modelo de mente como resultado de investigaciones psicológicas, modelo que, como diríamos, explicaría la acción de la mente. Este modelo sería parte de una teoría psicológica, del mismo modo que un modelo mecánico del éter puede ser parte de una teoría de la electricidad. (Tal modelo, dicho sea de paso, es siempre parte del *simbolismo* de una teoría. Su ventaja puede consistir en que pueda ser entendido de un vistazo y pueda conservarse en la mente con facilidad. Se ha dicho que, en un cierto sentido, un modelo viste a la teoría pura; que la teoría *desnuda* son frases o ecuaciones. Esto tiene que examinarse posteriormente con más detalle.)

Podríamos encontrarnos con que tal modelo de la mente tendría que ser muy complicado e intrincado para explicar las actividades mentales observadas; y sobre esta base podríamos llamar a la mente un extraño tipo de medio. Pero este aspecto de la mente no nos interesa. Los problemas que puede plantear son problemas psicológicos y el método para su solución es el de la ciencia natural.

Ahora bien, si lo que nos concierne no son las conexiones causales,

las actividades de la mente están abiertas ante nosotros. Y cuando nos preocupamos por la naturaleza del pensamiento, la confusión que erróneamente interpretamos referirse a la naturaleza de un medio es una confusión causada por el uso desconcertante de nuestro lenguaje. Este tipo de falta se presenta una y otra vez en filosofía; por ejemplo, cuando nos sentimos confusos sobre la naturaleza del tiempo, cuando el tiempo nos parece una *cosa extraña.* Nos sentimos fuertemente inclinados a pensar que aquí hay cosas ocultas, algo que podemos ver desde fuera, pero dentro de lo cual no podemos mirar. Y, sin embargo, no sucede nada de esto. No son nuevos hechos sobre el tiempo lo que queremos conocer. Todos los hechos que nos conciernen se hallan patentes ante nosotros. Pero es el uso del sustantivo "tiempo" lo que nos desconcierta. Si examinamos la gramática de esta palabra, nos daremos cuenta de que no es menos asombroso que se haya concebido una deidad del tiempo que si se hubiese pensado en una deidad de la negación o de la disyunción.

Por tanto, el hablar del pensamiento como de una "actividad mental" produce confusión. Podemos decir que pensar es esencialmente la actividad de operar con signos. Esta actividad es realizada por la mano, cuando pensamos escribiendo; por la boca y la laringe, cuando pensamos hablando; y si pensamos imaginando signos o imágenes, no puedo indicarles un agente que piense. Si se dice entonces que en estos casos es la mente la que piensa, yo llamaría solamente la atención sobre el hecho de que se está utilizando una metáfora, de que aquí la mente es un agente en un sentido diferente de aquel en que puede decirse que la mano es el agente al escribir.

Si seguimos hablando sobre el lugar donde se realiza el pensamiento, tenemos derecho a decir que este lugar es el papel sobre el que escribimos o la boca que habla. Y si hablamos de la cabeza o del cerebro como del lugar del pensamiento, lo hacemos usando la expresión "lugar del pensamiento" en un sentido diferente. Examinemos cuáles son las razones para llamar a la cabeza el lugar del pensamiento. No es nuestra intención criticar esta forma de expresión o mostrar que no es apropiada. Lo que debemos hacer es: comprender su funcionamiento, su gramática; por ejemplo, ver qué relación tiene esta gramática con la de la expresión "pensamos con la boca" o "pensamos con un lápiz sobre un trozo de papel".

Quizá la razón principal por la que tenemos una inclinación tan grande a hablar de la cabeza como del lugar de nuestros pensamientos

es ésta: la existencia de las palabras "pensar" y "pensamiento" junto a las palabras que denotan actividades (corporales), tales como escribir, hablar, etc., nos hace buscar una actividad, diferente de éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra "pensar". Cuando las palabras tienen prima facie en nuestro lenguaje ordinario gramáticas análogas, nos inclinamos a intentar interpretarlas análogamente; es decir, tratamos de hacer valer la analogía en todos los campos. Decimos: "El pensamiento no es lo mismo que la frase, pues una frase inglesa y una frase francesa, que son completamente diferentes, pueden expresar el mismo pensamiento." Y ahora, puesto que las frases están *en alguna parte,* buscamos un lugar para el pensamiento. (Es como si buscásemos el lugar del rey del que tratan las reglas del ajedrez, como opuesto a los lugares de los diferentes trozos de madera, los reyes de los diferentes juegos de piezas.) Decimos: "sin duda, el pensamiento es *algo*; no es nada", y todo lo que se puede contestar a esto es que la palabra "pensamiento" tiene su *uso*, que es de un tipo totalmente diferente del uso de la palabra "frase".

Ahora bien, ¿significa esto que carece de sentido hablar de un lugar donde se realice el pensamiento? De ningún modo. Esta expresión tiene sentido, si se lo damos. Ahora bien, si decimos "el pensamiento se realiza en nuestras cabezas", ¿cuál es el sentido de esta expresión entendida sin ofuscaciones? Yo supongo que es que ciertos procesos fisiológicos corresponden a nuestros pensamientos de tal modo que si nosotros conocemos la correspondencia podemos, observando estos procesos, encontrar los pensamientos. Pero ¿en qué sentido puede decirse que los procesos fisiológicos corresponden a los pensamientos, y en qué sentido puede decirse que nosotros conseguimos los pensamientos por la observación del cerebro?

Parto de suponer que imaginamos que la correspondencia ha sido verificada experimentalmente. Imaginemos a grandes rasgos un experimento de este tipo. Consiste en observar el cerebro mientras el sujeto piensa. Y ahora puede pensarse que la razón por la que mi explicación está a punto de extraviarse es la de que, naturalmente, el experimentador obtiene los pensamientos del sujeto sólo *indirectamente* cuando se le cuentan, al *expresarlos* el sujeto de una u otra forma. Pero voy a eliminar esta dificultad suponiendo que el sujeto es al mismo tiempo el experimentador, que está observando su propio cerebro, digamos por medio de un espejo. (Lo fuerte de esta descripción no reduce en modo alguno la fuerza del argumento.)

Entonces les pregunto: el sujeto-experimentador ¿está observando una cosa o dos? (No se diga que está observando una cosa tanto desde dentro como desde fuera, pues esto no elimina la dificultad. Posteriormente hablaremos de dentro y fuera[1].) El sujeto-experimentador está observando una correlación de dos fenómenos. A uno de ellos le llama, quizá, el *pensamiento*. Puede consistir en una sucesión de imágenes, sensaciones orgánicas o, en el otro extremo, en una sucesión de las diversas experiencias visuales, tactiles y musculares que tiene al escribir o al pronunciar una frase. La otra experiencia es la de ver funcionar su cerebro. A ambos fenómenos se les podría llamar correctamente "expresiones del pensamiento" y la pregunta "¿dónde está el pensamiento en sí?" sería mejor rechazarla como carente de significado, para prevenirnos de la confusión. Sin embargo, si utilizamos la expresión "el pensamiento se realiza en la cabeza" hemos dado su significado a esta expresión al describir la experiencia que justificaría la *hipótesis* de que el pensamiento se realiza en nuestras cabezas, al describir la experiencia que vamos a llamar "observar el pensamiento en nuestro cerebro".

Olvidamos fácilmente que la palabra "lugar" se usa en muchos sentidos diferentes y que hay muchos tipos diferentes de enunciados sobre una cosa que en un caso particular, y de acuerdo con el uso general, podemos llamar especificaciones del lugar de la cosa. Así se ha dicho del espacio visual que su lugar está en nuestra cabeza; y yo pienso que la tentación de decir esto proviene, en parte, de un malentendido gramatical.

Yo puedo decir: "en mi campo visual yo veo la imagen del árbol a la derecha de la imagen de la torre" o "yo veo la imagen del árbol en el centro del campo visual". Y ahora nos sentimos inclinados a preguntar: "¿y dónde ve usted el campo visual?" Ahora bien, si el "dónde" se piensa que pregunta por un lugar en el sentido en que hemos especificado el lugar de la imagen del árbol, yo llamaría la atención sobre el hecho de que todavía no se ha dado sentido a esta pregunta; es decir, que se ha estado procediendo por una analogía gramatical sin haber elaborado la analogía en detalle.

Al decir que la idea de que nuestro campo visual esté localizado en nuestro cerebro surgió de un malentendido gramatical, no quiere decir que no podamos dar sentido a tal especificación de lugar. Por ejemplo, podríamos imaginar fácilmente una experiencia que describiríamos me-

[1] Ver págs. 19, 51 y sigs.

diante tal enunciado. Imaginemos que estábamos mirando un grupo de cosas de esta habitación y que, mientras mirábamos, se introdujo en nuestro cerebro una sonda y se encontró que si la punta de la sonda alcanzaba un determinado punto de nuestro cerebro, una pequeña parte determinada de nuestro campo visual desaparecía. De este modo podríamos coordinar puntos de nuestro cerebro con puntos de la imagen visual y esto podría hacernos decir que el campo visual estaba situado en tal y tal lugar de nuestro cerebro. Y si ahora hiciésemos la pregunta "¿dónde ve usted la imagen de este libro?", la respuesta podría ser (como anteriormente) "a la derecha de este lápiz" o "en la parte izquierda de mi campo visual" o bien además "tres pulgadas detrás de mi ojo izquierdo".

Pero ¿qué pasaría si alguien dijese "puedo asegurarle que siento que la imagen visual está dos pulgadas detrás del caballete de mi nariz"?; ¿qué le vamos a replicar? ¿Vamos a decir que no está diciendo la verdad o que no puede existir tal sensación? Qué sucedería si él nos pregunta "¿conoce usted acaso todas las sensaciones que existen?, ¿cómo sabe usted que no existe tal sensación?"

¿Y si el adivino nos dice que cuando él sostiene la varilla *siente* que el agua está a cinco pies bajo tierra, o que *siente* que a cinco pies bajo tierra hay una mezcla de cobre y oro? Supongamos que contestase a nuestras dudas diciendo: "usted puede estimar una longitud cuando la ve. ¿Por qué no he de poder tener yo un modo diferente de estimarla?"

Si comprendemos la idea de tal estimación, aclararemos la naturaleza de nuestras dudas sobre los enunciados del adivino y del hombre que decía sentir la imagen visual detrás del caballete de su nariz.

Hay el enunciado: "este lápiz tiene cinco pulgadas de longitud" y el enunciado: "yo siento que este lápiz tiene cinco pulgadas de longitud", y tenemos que aclarar la relación de la gramática del primer enunciado con la gramática del segundo. Al enunciado "yo siento en mi mano que el agua está a tres pies bajo tierra" contestaríamos: "yo no sé lo que significa esto". Pero el adivino diría: "es seguro que usted sabe lo que significa. Usted sabe lo que significa 'tres pies bajo tierra' y sabe lo que significa 'yo siento'". Pero yo les respondería: yo sé lo que significa una palabra *en ciertos contextos*. Así, yo comprendo la expresión "tres pies bajo tierra", por ejemplo, en los contextos "la medición ha puesto de manifiesto que el agua corre a tres pies bajo tierra", "si cavamos a una profundidad de tres pies vamos a encontrar agua",

"la profundidad del agua es de tres pies, estimada a ojo". Pero todavía ha de serme explicado el uso de la expresión "una sensación en mis manos de que el agua está a tres pies bajo tierra".

Podríamos preguntar al adivino "¿cómo aprendió usted el significado de la expresión 'tres pies'? Suponemos que al mostrarles tales longitudes, al medirlas, y de modos semejantes, ¿se le enseñó también a hablar de una sensación de haber agua a tres pies bajo tierra, una sensación, digamos, en sus manos? Porque si no, ¿qué le hizo conectar la palabra 'tres pies' con una sensación en su mano?" Supongamos que hemos estado estimando longitudes a ojo, pero que nunca hemos medido una longitud. ¿Cómo podríamos estimar una longitud en pulgadas midiéndola? Es decir, ¿cómo podríamos interpretar la experiencia de medir en pulgadas? La cuestión es: ¿qué conexión hay entre, digamos, una sensación táctil y la experiencia de medir una cosa por medio de una vara de medir? Esta conexión nos mostrará lo que significa 'sentir que una cosa tiene seis pulgadas de longitud'. Supongamos que el adivino dice: "yo no he aprendido nunca a correlacionar la profundidad del agua bajo tierra con las sensaciones en mi mano, pero cuando tengo una cierta sensación de tensión en mis manos, las palabras 'tres pies' surgen en mi mente". Nosotros contestaríamos: "esto es una explicación perfectamente correcta de lo que usted quiere decir con 'sentir que la profundidad es tres pies', y el enunciado de que usted siente esto no tendrá ni más ni menos significado del que su explicación le ha dado. Y si la experiencia muestra que la profundidad real del agua concuerda siempre con las palabras '*n* pies' que se presentan en su mente, su experiencia será muy útil para determinar la profundidad del agua". Pero se ve que el significado de las palabras "yo siento que la profundidad del agua es de *n* pies" tenía que ser explicado; no se conocía al conocer el significado de las palabras '*n* pies' en el sentido ordinario (es decir, en los contextos ordinarios). No decimos que la persona que nos dice que siente la imagen visual dos pulgadas por detrás del caballete de su nariz esté mintiendo o diciendo tonterías. Pero decimos que no comprendemos el significado de tal expresión. Combina palabras bien conocidas, pero las combina de un modo que no comprendemos todavía. La gramática de esta expresión tiene que sernos explicada todavía.

La importancia de investigar la respuesta del adivino radica en el hecho de que solemos pensar que hemos dado significado a un enunciado P sólo con afirmar "yo *siento* (o yo creo) que sucede P". (En una

ocasión posterior hablaremos de la afirmación del profesor Hardy de que el teorema de Goldbach es una proposición porque él puede creer que es verdadero[1].) Ya hemos dicho que simplemente por haber explicado el significado de las palabras "tres pies" al modo usual, no hemos explicado todavía el sentido de la expresión "sentir que el agua está a tres pies, etc." Ahora bien, no hubiésemos tenido estas dificultades si el adivino hubiese dicho que él había *aprendido* a estimar la profundidad del agua, digamos, cavando en busca de agua siempre que tenía una sensación particular y correlacionando de este modo tales sensaciones con *mediciones* de profundidad. Ahora debemos examinar la relación del proceso de *aprender a estimar* con el acto de estimación. La importancia de este examen radica en que se aplica a la relación entre aprender el significado de una palabra y hacer uso de la palabra. O, de modo más general, que pone de manifiesto las diferentes relaciones posibles entre una regla dada y su aplicación.

Consideremos el proceso de estimar una longitud a ojo: es extremadamente importante que se tenga en cuenta que hay muchísimos procesos diferentes que llamamos "estimar a ojo".

Consideremos estos casos:

1) Alguien pregunta: "¿cómo estimó usted la altura de este edificio?" Yo respondo: "tiene cuatro plantas; yo supongo que cada planta tiene unos quince pies de alto; luego debe tener alrededor de sesenta pies."
2) En otro caso: "yo conozco aproximadamente lo que parece una yarda a esta distancia; luego debe tener alrededor de cuatro yardas de alto."
3) O bien: "yo puedo imaginar un hombre alto que alcance aproximadamente hasta este punto; luego debe tener alrededor de seis pies sobre el suelo."
4) O: "no sé; parece tener una yarda."

Este último caso va a enredarnos. Si alguien pregunta: "¿qué sucedió en este caso cuando la persona estimó la longitud?" la contestación correcta puede ser: "*miró* la cosa y *dijo* 'parece tener una yarda de longitud'." Esto puede ser todo lo que sucedió.

Dijimos antes que la contestación del adivino no nos habría confundido si nos hubiese dicho que él había *aprendido* cómo estimar la profundidad. Ahora bien, aprender a estimar puede considerarse, hablan-

[1] Esta promesa no fue cumplida. *(N. del E.)*

do de modo general, en dos relaciones distintas con el acto de estimación: o como una causa del fenómeno de la estimación o como proporcionándonos una regla (una tabla, un plano o alguna cosa de este estilo) de la que hacemos uso cuando estimamos.

Supongamos que yo enseño a alguien el uso de la palabra "amarillo" señalando repetidamente a una mancha amarilla y pronunciando la palabra. En otra ocasión le hago aplicar lo que ha aprendido, dándole la orden: "saque una bola amarilla de este saco". ¿Qué fue lo que sucedió cuando obedeció mi orden? Yo digo: "posiblemente sólo esto: oyó mis palabras y cogió una bola amarilla del saco". Pero se puede tener tendencia a pensar que no es posible que esto haya sido todo; y el *tipo* de cosa que se sugeriría es que él imaginó algo amarillo cuando *comprendió* la orden y luego eligió una bola correspondiente a su imagen. Para ver que esto no es *necesario* recuérdese que yo podría haberle dado la orden "imagine una marcha amarilla". ¿Tenderían todavía a suponer que él imagina primero una mancha amarilla, sólo para *comprender* mi orden, y luego imagina una mancha amarilla que case con la primera? (Ahora bien, yo no digo que esto no sea posible. Sólo que presentándolo de este modo queda patente inmediatamente que no es necesario que suceda. Esto, incidentalmente, ilustra el método de la filosofía.)

Si se nos enseña el significado de la palabra "amarillo" dándonos algún tipo de definición ostensiva (una regla del uso de la palabra), esta enseñanza puede considerarse de dos modos diferentes.

A) La enseñanza es un entrenamiento. Este entrenamiento nos hace asociar una imagen amarilla y cosas amarillas con la palabra "amarillo". Así cuando he dado la orden "elija una bola amarilla de este saco", la palabra "amarillo" podría haber provocado una imagen amarilla, o una sensación de reconocer cuando la mirada de la persona cayese sobre la bola amarilla. En este caso podría decirse que el entrenamiento de la enseñanza había construido un mecanismo psíquico. Sin embargo, esto sería solamente una hipótesis o, mejor, una metáfora. Podríamos *comparar* el enseñar con la instalación de una conexión eléctrica entre un interruptor y una lámpara. El caso paralelo al mal funcionamiento de la conexión o a su rotura sería entonces lo que llamamos olvidar la explicación, o el significado, de la palabra. (Más adelante tendremos que seguir hablando sobre el significado de "olvidar el significado de una palabra" [1]).

[1] Nunca lo hizo. *(N. del E.)*

En la medida en que la enseñanza hace que se produzca la asociación, la sensación de reconocer, etc., etc. es la *causa* de los fenómenos de comprensión, obediencia, etc.; y es una hipótesis que se necesite el proceso de la enseñanza para producir estos efectos. Es concebible, en este sentido, que *todos* los procesos de comprensión, obediencia, etc. hubiesen ocurrido sin que a la persona se le hubiese enseñado nunca el lenguaje. (Esto, precisamente ahora, parece extremadamente paradójico.)

B) La enseñanza puede habernos proporcionado una regla que esté implicada ella misma en los procesos de comprender, obedecer, etcétera; "implicada" significa, sin embargo, que la expresión de esta regla forma parte de estos procesos.

Tenemos que distinguir entre lo que se llamaría "un proceso *acorde con* una regla" y "un proceso que implica una regla" (en el sentido anterior).

Pongamos un ejemplo. Alguien me enseña a elevar al cuadrado los números cardinales; va anotando la serie

1 2 3 4,

y me pide que los eleve al cuadrado. (En este caso voy a reemplazar de nuevo cualquier tipo de proceso que suceda 'en la mente' por procesos de cálculo sobre el papel.) Supongamos que yo escribo entonces bajo la primera serie de números:

1 4 9 16.

Lo que he escrito está de acuerdo con la regla general de elevar al cuadrado; pero es evidente que está de acuerdo también con otras infinitas reglas; y dentro de éstas no está más de acuerdo con la una que con la otra. En el sentido en el que hemos hablado antes de una regla implicada en un proceso, *ninguna* regla ha estado implicada en éste. Supongamos que para obtener mis resultados yo calculé 1×1, 2×2, 3×3, 4×4 (es decir, en este caso, anoté los cálculos); estos volverían a estar de acuerdo con cualquier número de reglas. Supongamos, por otra parte, que para conseguir mis resultados yo hubiese escrito lo que podría llamarse "la regla de elevar al cuadrado", por ejemplo, algebraicamente. En este caso esta regla estaba implicada en un sentido en el que no lo estaba ninguna otra regla.

Diremos que la regla está *implicada* en el comprender, obedecer, etcétera, si, tal como yo lo expresaría, el símbolo de la regla forma parte del cálculo. (Como no nos interesa saber dónde se realizan los

procesos de pensar o de calcular, podemos imaginar para nuestro propósito que los cálculos se realizan enteramente sobre el papel. No nos atañe la diferencia: interno, externo.)

Un ejemplo característico del caso B sería aquel en el que la enseñanza nos proporcionase una tabla que se usase de hecho al comprender, obedecer, etc. Si se nos enseña a jugar al ajedrez, puede ser que se nos enseñen reglas. Si a continuación jugamos una partida, no es necesario que estas reglas estén implicadas en el acto de jugar. Pero pueden estarlo. Imaginemos, por ejemplo, que las reglas estuviesen expresadas en forma de tabla; en una columna están dibujadas las figuras de las piezas y en una columna paralela encontramos diagramas que muestran la 'libertad' (los movimientos legítimos) de las mismas. Supongamos ahora que la forma en que se juega el juego implica realizar la transición desde las figuras a los movimientos posibles pasando el dedo a lo largo de la tabla y haciendo luego uno de estos movimientos.

La enseñanza, en cuanto historia hipotética de nuestras acciones ulteriores (comprender, obedecer, estimar una longitud, etc.), escapa a nuestras consideraciones. La regla que ha sido enseñada y se aplica a continuación nos interesa solamente en la medida en que está implicada en la aplicación. Una regla, en la medida en que nos interesa, no actúa a distancia.

Supongamos que yo he señalado a un trozo de papel y he dicho a alguien: "a este color lo llamo 'rojo'". Posteriormente le doy la orden: "ahora pínteme una mancha roja". Luego le pregunto: "¿por qué al cumplir mi orden pintó usted precisamente este color?" Su respuesta podría ser: "Este color (señalando a la muestra que le he dado) fue llamado rojo; y la mancha que yo he pintado tiene, como usted ve, el color de la muestra". Acaba de darme una razón para llevar a cabo la orden del modo que lo hizo. Dar una razón de algo que uno hizo o dijo significa mostrar un *camino* que conduce a esta acción. En algunos casos significa describir el camino que uno mismo ha recorrido; en otros significa describir un camino que conduce allí y está de acuerdo con ciertas reglas aceptadas. Así, al preguntarle "¿por qué ejecutó usted mi orden pintando precisamente este color?", la persona podría haber descrito el camino que había seguido de hecho para llegar a este tono particular de color. Habría sido así si al oír la palabra "rojo" hubiese cogido la muestra que yo le había dado con la etiqueta "rojo" y hubiese *copiado* esta muestra al pintar la mancha. Por

otra parte, podría haberla pintado 'automáticamente' o partiendo de una imagen de la memoria, pero al pedírsele que diese la razón podría seguir señalando a la muestra y poner de manifiesto que casaba con la mancha que él había pintado. En este último caso, la razón dada habría sido del segundo tipo; es decir, una justificación *post hoc*.

Ahora bien, si se piensa que no podría haber comprensión ni obediencia de la orden sin una enseñanza previa, se piensa que la enseñanza proporciona una *razón* para hacer lo que se hizo; que proporciona el camino que uno transita. Y se tiene la idea de que si se comprende y se obedece una orden, tiene que haber una razón para que la obedezcamos como lo hacemos; y, de hecho, una cadena de razones que se remonta hasta el infinito. Es como si se dijese: "Dondequiera que estés, tienes que haber llegado allí de algún otro sitio, y a este lugar previo de otro lugar; y así *ad infinitum*". (Por otra parte, si se hubiese dicho "dondequiera que estés, *podrías* haber llegado allí de otro lugar situado a diez yardas; y a este otro lugar desde un tercero, diez yardas más allá, y así *ad infinitum*", si se hubiese dicho esto, se habría insistido en la infinita *posibilidad* de dar un paso. La idea de una cadena infinita de razones se produce por una confusión similar a ésta: pensar que una línea de una cierta longitud consta de un número infinito de partes porque es divisible indefinidamente; es decir, porque no hay límite a la posibilidad de dividirla.)

Por otra parte, si uno se da cuenta de que la cadena de razones *existentes* tiene un comienzo, no se inquietará más por la idea de un caso en el que *no* haya razón del modo en que se obedece la orden. Sin embargo, en este punto se introduce una nueva confusión: la confusión entre razón y causa. Se está abocado a esta confusión por el uso ambiguo de la expresión "¿por qué?". Así, cuando la cadena de razones ha llegado al límite y se hace todavía la pregunta "¿por qué?", se tiene inclinación a dar una causa en lugar de una razón. Si, por ejemplo, a la pregunta "¿por qué pintó usted precisamente este color cuando le dije que pintase una mancha roja?" se contesta: "Se me enseñó una muestra de este color y se me pronunció la palabra 'rojo' al mismo tiempo; y, por tanto, este color me viene ahora a la mente siempre que oigo la palabra 'rojo'", entonces se ha dado una causa de la acción y no una razón.

La proposición de que una acción tiene tal y tal causa es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que, hablando toscamente, concuerden en mostrar que

la acción es la secuela regular de ciertas condiciones, que entonces llamamos causas de la acción. Para conocer la razón que se tuvo para hacer un cierto enunciado, para actuar de un modo determinado, etc. no se necesita ningún número de experiencias acordes, y el enunciado de la razón no es una hipótesis. La diferencia entre las gramáticas de "razón" y "causa" es bastante similar a la existente entre las gramáticas de "motivo" y "causa". De la causa puede decirse que uno no puede *conocerla,* sino sólo *conjeturarla.* Por otra parte, se dice frecuentemente: "Sin duda tengo que conocer por qué lo hice" hablando del *motivo.* Cuando digo: "sólo podemos *conjeturar* la causa, pero *conocemos* el motivo" veremos más tarde que este enunciado es un enunciado gramatical. El "podemos" se refiere a una posibilidad *lógica.*

El doble uso de la expresión "¿por qué?", preguntando por la causa y preguntando por el motivo, junto con la idea de que podemos conocer nuestros motivos, y no sólo conjeturarlos, da origen a la confusión de que un motivo es una causa de la que tenemos conciencia inmediatamente, una causa 'vista desde el interior', o una causa experimentada. Dar una razón es como dar una operación de cálculo mediante la cual se ha llegado a un cierto resultado.

Volvamos al enunciado de que pensar consiste esencialmente en operar con signos. Mi posición era que nos exponemos a engañarnos si decimos 'pensar es una actividad mental'. La cuestión del tipo de actividad que es el pensamiento es análoga a ésta: "¿Dónde se realiza el pensamiento?". Podemos contestar: sobre el papel, en nuestra cabeza, en la mente. Ninguno de estos enunciados de localización da *la* localización del pensamiento. El uso de todas estas especificaciones es correcto, pero no tenemos que engañarnos por la semejanza de su forma lingüística adquiriendo una concepción falsa de su gramática. Como, por ejemplo, cuando se dice: "Sin duda, el lugar *real* del pensamiento está en nuestra cabeza". Lo mismo puede aplicarse a la concepción del pensar como una actividad. Es correcto decir que el pensamiento es una actividad de nuestra mano que escribe, de nuestra laringe, de nuestra cabeza, de nuestra mente, en tanto en cuanto comprendamos la gramática de estos enunciados. Y, además, es extraordinariamente importante darse cuenta de cómo, malentendiendo la gramática de nuestras expresiones, nos vemos conducidos a pensar que uno de estos enunciados en particular proporciona el asiento *real* de la actividad del pensamiento.

Hay una objeción a la afirmación de que el pensamiento es una

cosa comparable a una actividad de la mano. El pensamiento, tienen ganas de decirse, es una parte de nuestra 'experiencia privada'. No es material, sino un acontecimiento que se produce en la conciencia privada. Esta objeción se expresa en la pregunta: "¿Podría pensar una máquina?". Hablaré de esto en un lugar posterior[1] y ahora me limito a remitir a una pregunta análoga: "¿Puede tener dolor de muelas una máquina?". Ciertamente, tenderán a decir: "Una máquina no puede tener dolor de muelas". Todo lo que quiero hacer ahora es llamar su atención sobre el uso que han hecho de la plabra "puede" y preguntarles: "¿Quieren decir ustedes que toda nuestra experiencia pasada ha mostrado que una máquina no ha tenido nunca dolor de muelas?" La imposibilidad de la que ustedes hablan es una imposibilidad lógica. La cuestión es: ¿Cuál es la relación entre el pensamiento (o el dolor de muelas) y el sujeto que piensa, tiene dolor de muelas, etc.? Por el momento no voy a decir nada más sobre esto.

Si decimos que pensar es esencialmente operar con signos, la primera cuestión que puede plantearse es: "¿Qué son signos?" En lugar de dar cualquier tipo de respuesta general a esta pregunta, voy a proponer que observemos atentamente casos particulares en los que hablaríamos de "operar con signos". Consideremos un sencillo ejemplo de operar con palabras. Yo le doy a alguien la orden: "tráeme seis manzanas de la frutería", y voy a describir un modo de utilizar tal orden: las palabras "seis manzanas" están escritas sobre un trozo de papel, se entrega el papel al frutero, el frutero compara la palabra "manzana" con las etiquetas de los diferentes estantes. Encuentra que concuerda con una de las etiquetas, cuenta desde uno hasta el número escrito en la tira de papel, y por cada número que cuenta, coge un fruto del estante y lo pone en una bolsa. Y aquí tienen ustedes un caso de uso de palabras. En el futuro llamaré su atención una y otra vez sobre lo que denominaré juegos de lenguaje. Son modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de los lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de la verdad y de la falsedad, del acuerdo y el desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso

[1] Ver en pág. 54 algunas observaciones más sobre este tema. *(N. del E.)*

considerar formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin el fondo perturbador de los procesos de pensamiento altamente complicados. Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes. Por otra parte, en estos sencillos procesos reconocemos formas de lenguaje que no están separadas por un abismo de las nuestras, más complicadas. Vemos que podemos construir las formas complicadas partiendo de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas.

Ahora bien, lo que nos hace difícil adoptar esta línea de investigación es nuestro ansia de generalidad.

Este ansia de generalidad es el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas. Hay

a) La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. Tenemos tendencia a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos, y que esta propiedad común es la justificación de que se aplique el término general "juego" a los distintos juegos; ya que los juegos forman una *familia,* cuyos miembros tienen aires de familia. Algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas y otros el mismo modo de andar; y estas semejanzas se superponen. La idea de que un concepto general es una propiedad común de sus casos particulares está conectada con otras ideas primitivas y demasiado simples de la estructura del lenguaje. Es comparable con la idea de que las *propiedades* son *ingredientes* de las cosas que tienen las propiedades; por ejemplo, que la belleza es un ingrediente de todas las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino, y que, por tanto, podríamos conseguir la pura belleza, no adulterada por ninguna cosa bella.

b) En nuestras formas usuales de expresión está enraizada una tendencia a pensar que la persona que ha aprendido a comprender un término general, por ejemplo, el término "hoja", ha entrado por ello en posesión de una especie de imagen general de una hoja, contrapuesta a las imágenes de las hojas particulares. Cuando aprendió el significado de la palabra "hoja" le fueron mostradas diferentes hojas; y el hecho de mostrarle las hojas particulares fue sólo un medio para el fin de producir 'en él' una idea que pensamos que es algún tipo de imagen general. Decimos que él ve lo que es común a todas estas hojas; y esto es cierto si queremos decir que, al ser preguntado, puede des-

cribirnos ciertas características o propiedades que tienen en común. Pero nosotros nos inclinamos a pensar que la idea general de una hoja es algo semejante a una imagen visual, pero conteniendo sólo lo que es común a todas las hojas. (La fotografía compuesta de Galton.) Esto vuelve a estar conectado con la idea de que el significado de una palabra es una imagen, o una cosa, correlacionadas con la palabra. (Esto quiere decir en pocas palabras que consideramos las palabras como si todas ellas fuesen nombres propios, y así confundimos el portador de un nombre con el significado del nombre.)

c) Además, la idea que tenemos de lo que sucede cuando comprendemos la idea general 'hoja', 'planta', etc., etc., está conectada con la confusión entre un estado mental, significando un estado de un hipotético mecanismo mental, y un estado mental en el sentido de un estado de conciencia (dolor de muelas, etc.).

d) Nuestro ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía *es* 'puramente descriptiva'. (Piénsese en cuestiones tales como "¿hay datos sensoriales?" y pregúntese: ¿Qué método hay para determinarlo? ¿La introspección?)

En vez de "el ansia de generalidad" podría haber dicho también "la actitud despectiva hacia el caso particular". Por ejemplo, si alguien intenta explicar el concepto de número y nos dice que un determinado tipo de definición no sirve o es tosco porque sólo se aplica, digamos, a los cardinales finitos, yo le replicaría que el simple hecho de que hubiese podido dar tal definición limitada hace extremadamente importante para nosotros esta definición. (*No* es la elegancia lo que estamos discutiendo.) Pues ¿por qué ha de ser más interesante para nosotros lo que los números finitos y transfinitos tienen en común que lo que los distingue? O mejor, no debería haber dicho "por qué

ha de ser más interesante para nosotros": *no lo es;* y esto caracteriza nuestro modo de pensar.

En lógica, la actitud hacia lo más general y lo más especial está conectada con el uso de la palabra "tipo" ("kind"), que puede causar confusión. Hablamos de tipos de números, tipos de proposiciones, tipos de pruebas; y, además, de tipos de manzanas, tipos de papel, etc. Lo que define al tipo en un sentido son propiedades, como la dulzura, la dureza, etc. En el otro, los diferentes tipos son diferentes estructuras gramaticales. Puede decirse que un tratado de pomología es incompleto si existen tipos de manzanas que no menciona. Tenemos aquí una norma natural de completitud. Supongamos, por otra parte, que hay un juego que se parece al ajedrez, pero es más sencillo, pues en él no se utilizan peones. ¿Llamaríamos incompleto a este juego? ¿O deberíamos llamar más completo que el ajedrez a un juego que contuviese el ajedrez de alguna forma, añadiéndole nuevos elementos? El desprecio por lo que parece el caso menos general proviene en lógica de la idea de que es incompleto. De hecho, produce confusión hablar de la aritmética cardinal como de una cosa especial, en cuanto opuesta a algo más general. La aritmética cardinal no tiene trazas de incompletitud, ni tampoco las tiene una aritmética que sea cardinal y finita. (Entre las formas lógicas no existen las sutiles distinciones que se dan entre los gustos de los distintos tipos de manzanas.)

Si estudiamos la gramática de, digamos, las palabras "desear", "pensar", "comprender", "significar", no nos sentiremos descontentos cuando hayamos descrito varios casos de deseo, pensamiento, etc. Si alguien dijese: "sin duda, esto no es todo lo que se llama 'desear'" responderíamos: "indudablemente, pero usted puede seguir construyendo casos más complicados si lo desea". Y, después de todo, no hay una clase definida de características que caractericen todos los casos de deseo (por lo menos tal como la palabra se utiliza corrientemente). Por otra parte, si lo que se quiere es dar una definición de desear, es decir, trazar una frontera precisa, cada uno es libre de trazarla como quiera; y esta frontera no coincidirá nunca enteramente con el uso efectivo, ya que este uso no tiene frontera precisa.

La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos, que son

los únicos que podrían haberlo ayudado a comprender el uso del término general. Cuando Sócrates hace la pregunta "¿qué es el conocimiento?" no la considera siquiera como una respuesta *preliminar* para enumerar casos de conocimiento[1]. Si yo desease averiguar qué clase de cosa es la aritmética, me daría por muy contento con haber investigado el caso de una aritmética cardinal finita. Pues

a) esto me conduciría a todos los casos más complicados,

b) una aritmética cardinal finita no es incompleta, no tiene lagunas que tengan que ser cubiertas por el resto de la aritmética.

¿Qué es lo que sucede si desde las 4 hasta las 4,30 A espera que B venga a su habitación? En uno de los sentidos en que se usa la frase "esperar algo de 4 a 4,30" es cierto que no se refiere a un proceso o estado mental continuado a lo largo de este intervalo, sino a un gran número de actividades y estados mentales diferentes. Por ejemplo, si yo espero que B venga a tomar el té, lo que sucede *puede* ser esto: a las cuatro yo consulto mi agenda y veo el nombre "B" frente a la fecha de hoy; preparo té para dos; pienso durante un momento "¿fuma B?" y saco cigarrillos; hacia las 4,30 comienzo a estar impaciente; imagino a B tal como parecerá cuando entre en mi habitación. Todo esto se llama "esperar a B de 4 a 4,30". Y hay infinitas variaciones de este proceso que todos describimos con la misma expresión. Si alguien pregunta qué tienen en común los diferentes procesos de esperar a alguien a tomar el té, la respuesta es que no hay ninguna característica única común a todos ellos, aunque hay muchas características comunes que se superponen. Estos casos de expectación forman una familia y tienen aires de familia que no están claramente definidos.

Hacemos un uso totalmente diferente de la palabra "expectación" si la utilizamos para significar una sensación particular. Este uso de las palabras como "deseo", "expectación", etc. se capta rápidamente. Hay una conexión evidente entre este uso y el descrito arriba. No hay duda de que en muchos casos si esperamos a alguien, en el primer sentido, algunas o todas las actividades descritas están acompañadas por una sensación particular, por una tensión; y es natural usar la palabra "expectación" para referirse a esta experiencia de tensión.

Ahora surge la pregunta: ¿ha de llamarse esta sensación "la sensación de expectación" o "la sensación de expectación de que vendrá B"? En el primer caso hay que reconocer que el hecho de decir que se está

[1] *Theaetetus* 146 D-7 C.

en un estado de expectación no describe completamente la situación de esperar que tal y tal cosa va a suceder. Es frecuente presentar precipitadamente el segundo caso como una explicación del uso de la expresión "esperar que sucederá tal y tal cosa" e incluso puede pensarse que con esta explicación se está en lugar seguro, ya que cualquier pregunta ulterior puede responderse diciendo que la sensación de expectación es indefinible.

Desde luego, no hay nada que objetar al hecho de que se llame a una sensación particular "la expectación de que vendrá B". Incluso puede haber buenas razones prácticas para usar tal expresión. Pero obsérvese que si hemos explicado de este modo el significado de la expresión "esperar que vendrá B", con ello no queda explicada ninguna expresión derivada de ésta mediante la sustitución de "B" por un nombre diferente. Podría decirse que la expresión "esperar que vendrá B" no es un valor de una función "esperar que vendrá x". Para comprender esto comparemos nuestro caso con el de la función "yo como x". Comprendemos la proposición "yo como una silla", aunque nunca se nos ha enseñado específicamente el significado de la expresión "comer una silla".

El papel que en nuestro caso presente juega el nombre "B" en la expresión "yo espero a B" puede compararse con el que juega el nombre "Bright" en la expresión "Enfermedad de Bright" [1]. Compárese la gramática de esta palabra cuando denota un tipo particular de enfermedad con la de la expresión "Enfermedad de Bright" cuando significa la enfermedad que tiene Bright. Yo caracterizo la diferencia diciendo que en el primer caso la palabra "Bright" es un índice en el *nombre* complejo "enfermedad de Bright"; en el segundo caso la llamaré un argumento de la función "enfermedad de x". Puede decirse que un índice *alude* a algo y tal alusión puede justificarse de múltiples formas. Del mismo modo, el llamar a una sensación "la expectación de que vendrá B" es darle un nombre complejo y "B" alude posiblemente a la persona cuya venida ha estado precedida normalmente por la sensación.

La expresión "expectación de que vendrá B" podemos usarla además no como un nombre, sino como una característica de ciertas sensaciones. Por ejemplo, podemos explicar que decimos que una cierta tensión es una expectación de que vendrá B si resulta mitigada con la llegada de B. Si es así como usamos la expresión, entonces es correcto decir que no sabemos lo que esperamos hasta que se haya realizado

[1] Ver *Tractatus* 5.02.

nuestra expectación (cfr. Russell). Pero nadie puede creer que éste es el único modo ni siquiera el más común de usar la palabra "esperar". Si yo pregunto a alguien "¿a quién espera usted?" y después de recibir la contestación vuelvo a preguntar "¿está usted seguro de que no espera a alguna otra persona?, en la mayoría de los casos esta pregunta se consideraría absurda y la respuesta sería algo semejante a "Es indudable que yo sé a quién espero".

Puede caracterizarse el significado que da Russell a la palabra "desear" diciendo que para él significa una especie de hambre. Pensar que una sensación particular de hambre disminuirá al comer una cosa determinada constituye una hipótesis. Tal como Russell utiliza la palabra "deseo" no tiene sentido decir "deseaba una manzana, pero me he quedado satisfecho con una pera" [1]. Pero nosotros decimos esto a veces, utilizando la palabra "desear" de un modo diferente al de Russell. En este sentido, podemos decir que la tensión de desear disminuyó sin que el deseo quedase satisfecho; y también que se realizó el deseo sin que desapareciese la tensión. Es decir, en este sentido yo puedo quedar satisfecho sin que mi deseo se haya satisfecho.

Ahora bien, se puede sentir la tentación de decir que la diferencia de que estamos hablando se reduce simplemente a esto: que en unos casos *sabemos lo que* queremos y en otros no. Sin duda, hay casos en los que decimos "tengo ganas de algo, aunque no sé de qué", o "tengo miedo, pero no sé de qué" o bien "tengo miedo, pero no temo nada en particular".

Ahora bien, podemos describir estos casos diciendo que tenemos ciertas sensaciones que no se refieren a objetos. La expresión "que no se refieren a objetos" introduce una distinción gramatical. Si al caracterizar tales sensaciones usamos verbos como "temer", "antojarse", etcétera, estos verbos serán intransitivos; "tengo miedo" será análogo a "chillo". Podemos chillar por algo, pero aquello por lo que chillamos no es un constitutivo del proceso de chillar; es decir, podríamos describir todo lo que sucede cuando chillamos sin mencionar aquello por lo que chillamos.

Supongamos ahora que yo sugiriese que utilizásemos la expresión "tengo miedo" y las similares solamente en la forma transitiva. Cuando antes decíamos "tengo una sensación de miedo" (intransitivamente) vamos a decir ahora "tengo miedo de algo, pero no sé de qué". ¿Puede objetarse algo a esta terminología?

---

[1] Cfr. Russell, *Analysis of Mind*. III.

Podemos decir: "No, salvo que en este caso estamos usando la palabra 'saber' de un modo extraño". Consideremos este caso: tenemos una sensación general e indeterminada de miedo. Posteriormente tenemos una experiencia que nos hace decir "ahora sé de lo que tenía miedo. Tenía miedo de que sucediese tal y tal cosa". ¿Es correcto describir mi primera sensación por medio de un verbo intransitivo o bien yo debería decir que mi miedo tenía un objeto, aunque yo no sabía que lo tenía? Pueden usarse ambas formas de descripción. Para comprenderlo, examinemos el siguiente ejemplo: podría resultar práctico llamar a un cierto estado de degeneración de una muela, que no vaya acompañado por lo que solemos llamar dolor de muelas, "dolor de muelas inconsciente", y utilizar en tal caso la expresión de que tenemos dolor de muelas, pero no lo sabemos. Es precisamente en este sentido en el que el psicoanálisis habla de pensamientos, actos de volición, etc. inconscientes. Ahora bien, ¿está mal decir, en este sentido, que tengo dolor de muelas pero no lo sé? No hay nada de malo en ello, ya que se trata de una nueva terminología que puede volverse a traducir en cualquier momento al lenguaje ordinario. Por otra parte, es evidente que utiliza la palabra "saber" de un modo nuevo. Si se quiere examinar cómo se usa esta expresión, es útil preguntarse "¿a qué se parece en este caso el proceso de llegar a saber?", "¿a qué llamamos 'llegar a saber' o 'descubrir'?".

De acuerdo con nuestra nueva convención, no está mal decir "tengo un dolor de muelas inconsciente". Pues ¿qué más puede pedirse a la notación que sirva para distinguir una muela mala, que no produce dolor, y una que lo produce? Pero la nueva expresión nos confunde evocando imágenes y analogías que nos hacen difícil el llevar adelante nuestra convención. Y resulta extremadamente difícil eliminar estas imágenes a menos que estemos alertas constantemente; y es especialmente difícil cuando, al filosofar, meditamos lo que *decimos* sobre las cosas. Así, la expresión "dolor de muelas inconsciente" puede o bien llevarnos a pensar erróneamente que se ha realizado un descubrimiento prodigioso, descubrimiento que en cierto sentido trastorna completamente nuestro entendimiento; o bien la expresión puede dejarnos extremadamente perplejos (la perplejidad de la filosofía) y tal vez hagamos una pregunta del tipo de "¿cómo es posible el dolor de muelas inconsciente?" Puede estarse tentado entonces a negar la posibilidad del dolor insconsciente de muelas; pero el científico dirá que es un hecho probado que existe tal cosa, y lo dirá como quien está destruyendo un prejuicio común.

Dirá: "Desde luego es bastante sencillo; hay otras cosas de las que no se da uno cuenta y, por tanto, puede haber también un dolor de muelas del que uno no se dé cuenta. Se trata simplemente de un nuevo descubrimiento." No nos quedaremos satisfechos, pero no sabremos qué contestar. Esta situación se da constantemente entre el científico y el filósofo.

En un caso semejante podemos esclarecer el asunto diciendo: "Veamos cómo se utilizan las palabras 'inconsciente', 'saber', etc., etc. en *este* caso y cómo se utilizan en otros". *¿Hasta dónde llega la analogía entre estos usos*? Trataremos también de construir nuevas notaciones para romper el maleficio de aquellas a las que estamos acostumbrados.

Dijimos que un modo de examinar la gramática (el uso) de la palabra "conocer" era preguntarnos a nosotros mismos lo que llamaríamos "llegar a conocer" en el caso particular que estamos examinando. Se siente la tentación de pensar que esta pregunta sólo tiene una vaga relevancia, si es que es relevante de algún modo, respecto de la pregunta: "¿cuál es el significado de la palabra 'conocer'?" Parecemos estar en una vía muerta cuando hacemos la pregunta "¿Qué es en este caso 'llegar a conocer'?" Pero esta pregunta es realmente una pregunta relativa a la gramática de la palabra "conocer" y esto resulta más claro si la hacemos de la siguiente forma: "¿A qué *llamamos* 'llegar a conocer'?" Constituye una parte de la gramática de la palabra "silla" que *esto* es lo que llamamos "estar sentado en una silla", y constituye una parte de la gramática de la palabra "significado" que *esto* es lo que llamamos "explicación de un significado"; del mismo modo, explicar mi criterio de cuándo otra persona tiene dolor de muelas es dar una explicación gramatical sobre la expresión "dolor de muelas" y, en este sentido, es dar una explicación sobre el significado de la expresión "dolor de muelas".

Cuando aprendimos el uso de la expresión "tal y tal tiene dolor de muelas", se nos indicaron ciertos tipos de conducta de quienes se decía que tenían dolor de muelas. Tomemos como ejemplo de estos tipos de conducta el llevarse la mano a la mejilla. Supongamos que yo he encontrado por observación que en ciertos casos en los que estos criterios iniciales me decían que una persona tenía dolor de muelas, sobre la mejilla de la misma aparecía una mancha roja. Supongamos que yo dijese ahora a alguien: "Veo que A tiene dolor de muelas; le ha salido una mancha roja sobre la mejilla". El puede preguntarme: "¿Cómo puede usted saber que A tiene dolor de muelas cuando ve usted una

mancha roja?" Yo indicaría entonces que ciertos fenómenos coincidieron siempre con la aparición de la mancha roja.

Alguien podría ir más adelante y preguntar: "¿Cómo sabe usted que tiene dolor de muelas cuando se lleva la mano a la mejilla?" La respuesta podría ser: "Yo digo que *él* tiene dolor de muelas cuando se lleva la mano a la mejilla porque yo me llevo la mano a la mejilla cuando tengo dolor de muelas." Pero qué sucedería si él continuase preguntando: "¿Y por qué supone usted que al gesto de él de llevarse la mano a la mejilla le corresponde un dolor de muelas simplemente por el hecho de que cuando usted tiene dolor de muelas se lleva la mano a la mejilla?" Nos veremos muy mal para contestar esta pregunta y nos daremos cuenta de que aquí tocamos suelo rocoso, es decir, hemos descendido a las convenciones. (Quien sugiera como respuesta a la última pregunta que siempre que hemos visto a alguien con las manos en las mejillas y le hemos preguntado qué le pasaba nos ha contestado "tengo dolor de muelas", recuerde que esta experiencia solamente coordina el llevarse la mano a la mejilla con el decir ciertas palabras.)

Introduzcamos dos términos antitéticos para evitar ciertas confusiones elementales: A la pregunta: "¿Cómo sabe usted que sucede tal y tal cosa?", contestamos unas veces dando "*criterios*" y otras dando "*síntomas*". Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto "¿por qué dice usted que este hombre tiene angina?", la contestación "he encontrado tal y tal bacilo en su sangre" nos proporciona el criterio, o lo que podemos llamar el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese "tiene la garganta inflamada", puede darnos un síntoma de la angina. Llamo "síntoma" a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor. Entonces decir "un hombre tiene angina si se encuentra en él este bacilo" es una tautología o es un modo descuidado de establecer la definición de "angina". Pero decir "un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada" es hacer una hipótesis.

De hecho, si se nos pregunta qué fenómeno es el criterio definidor y cuál es un síntoma, en la mayoría de los casos seríamos incapaces de contestar a esta pregunta, salvo que hagamos una arbitraria decisión *ad hoc*. Puede ser práctico definir una palabra tomando un fenómeno como el criterio definidor, pero se nos convencerá fácilmente

para que definamos la palabra mediante lo que, de acuerdo con nuestro primer uso, era un síntoma. Los doctores utilizan los nombres de las enfermedades sin haber decidido qué fenómenos han de tomarse como criterios y cuáles como síntomas; y esto no tiene por qué ser una deplorable falta de claridad. Recuérdese que, en general, nosotros no usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas, ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas. Por otro lado, *nosotros,* en nuestras discusiones, comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que se realiza de acuerdo con reglas exactas.

Es éste un modo muy unilateral de considerar el lenguaje. De hecho, nosotros usamos muy raramente el lenguaje como tal cálculo. Pues no sólo no pensamos en las reglas de utilización —definiciones, etc.— mientras estamos usando el lenguaje, sino que, cuando se nos pide que indiquemos tales reglas, en la mayoría de los casos no somos capaces de hacerlo. Somos incapaces de delimitar claramente los conceptos que utilizamos; y no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay 'definición' verdadera de ellos. Suponer que *tiene que* haberla, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan un juego según reglas estrictas.

Cuando hablamos del lenguaje como de un simbolismo usado en un cálculo exacto, podemos encontrar en las ciencias y en las matemáticas aquello en lo que estamos pensando. Nuestro uso ordinario del lenguaje se adapta a este patrón de exactitud sólo en contados casos. ¿Por qué al filosofar comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje.

Consideremos, por ejemplo, la pregunta "¿qué es el tiempo?", tal como la han planteado San Agustín y otros. A primera vista, lo que esta pregunta busca es una definición, pero entonces surge inmediatamente la cuestión: "¿Qué ganaríamos con una definición, ya que solamente puede llevarnos a otros términos indefinidos?" ¿Y por qué ha de sentirse uno perplejo precisamente por la falta de una definición del tiempo y no por la falta de una definición de "silla"? ¿Por qué no habríamos de sentirnos perplejos en todos los casos en que no hemos logrado una definición? Ahora bien, una definición suele aclarar la *gramática* de una palabra. Y de hecho es la gramática de la palabra "tiempo" la que nos deja perplejos. Al hacer una pregunta ligeramente desorientadora, la pregunta "¿qué es...?", solamente estamos expre-

sando esta perplejidad. Esta pregunta es una manifestación de falta de claridad, de desagrado mental, y es comparable a la pregunta "¿por qué?" tal como suelen hacerla los niños. También ésta es una expresión de desagrado mental y no demanda necesariamente ni una causa ni una razón. (Hertz, *Principles of Mechanics.*) Ahora bien, la perplejidad sobre la gramática de la palabra "tiempo" surge de lo que podrían llamarse contradicciones aparentes en esta gramática.

Tal "contradicción" era la que dejaba perplejo a San Agustín cuando argüía: ¿Cómo es posible que se pueda medir el tiempo? Pues el pasado no puede ser medido, por estar pasado; y el futuro no puede medirse porque no ha llegado todavía. Y el presente no puede medirse porque no tiene extensión.

La contradicción que parece surgir aquí podría llamarse un conflicto entre dos usos diferentes de una palabra, que en este caso es la palabra "medida". San Agustín, podríamos decir, piensa en los procesos de medición de una *longitud*: por ejemplo, la distancia entre dos señales sobre una banda móvil que pasa ante nosotros y de la cual solamente podemos ver un minúsculo trozo (el presente) frente a nosotros. La solución de esta perplejidad consistirá en comparar lo que queremos decir con "medición" (la gramática de la palabra "medición") cuando la aplicamos a una distancia sobre una banda móvil con la gramática de esta palabra cuando la aplicamos al tiempo. El problema puede parecer simple, pero su extremada dificultad se debe a la fascinación que la analogía entre dos estructuras similares de nuestro lenguaje puede ejercer sobre nosotros. (Es útil recordar aquí que a veces resulta casi imposible para un niño creer que una palabra puede tener dos significados.)

Ahora bien, es claro que este problema sobre el concepto de tiempo busca una respuesta dada en forma de reglas estrictas. Se trata de una confusión sobre reglas. Tomemos otro ejemplo: la pregunta de Sócrates "¿Qué es el conocimiento?". El caso es aquí incluso más claro, puesto que la discusión comienza dando el alumno un ejemplo de una definición exacta y luego se solicita una definición de la palabra "conocimiento" análoga al mismo. Tal como se plantea el problema, parece que algo está mal en el uso ordinario de la palabra "conocimiento". Parece que no conocemos lo que significa y que, por tanto, quizá no tengamos derecho a utilizarla. Nosotros replicaríamos: "No hay una única utilización exacta de la palabra 'conocimiento'; pero nosotros podemos elaborar varias de estas utilizaciones, que coincidirán en

un grado mayor o menor con las formas en que se utiliza de hecho la palabra."

La persona filosóficamente perpleja ve una ley en el modo en que se utiliza una palabra y, al intentar aplicar esta ley de forma consistente, se enfrenta con casos en los que conduce a resultados paradójicos. Muy frecuentemente la vía que sigue la discusión de tal perplejidad es ésta: En primer lugar se hace la pregunta: "¿Qué es el tiempo?" Esta pregunta hace que parezca que lo que queremos es una definición. Pensamos erróneamente que lo que eliminará la dificultad es una definición (del mismo modo que en ciertos estados de indigestión sentimos una especie de hambre que no se quita comiendo). Se contesta entonces la pregunta mediante una definición errónea; por ejemplo: "El tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes." El siguiente paso consiste en ver que esta definición no es satisfactoria. Pero esto sólo quiere decir que no utilizamos la palabra "tiempo" como sinónimo de "movimiento de los cuerpos celestes". Sin embargo, al decir que la primera definición es errónea, sentimos la tentación de pensar que tenemos que reemplazarla por una diferente, por la correcta.

Comparemos el caso de la definición de número con el anterior. Aquí la explicación de que un número es la misma cosa que un numeral satisface este primer ansia de una definición. Y resulta muy difícil no preguntar: "Bien, si no es el numeral, *¿qué es?*"

La filosofía, tal como nosotros utilizamos la palabra, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión.

Quiero que recuerden ustedes que las palabras tienen los significados que nosotros les hemos dado; y nosotros les damos significados mediante explicaciones. Yo puedo haber dado una definición de una palabra y utilizar la palabra de acuerdo con ella, o quienes me enseñaron el uso de la palabra pueden haberme dado la explicación. Por explicación de una palabra podríamos entender también la explicación que estamos dispuestos a dar cuando se nos pregunte. Es decir, si *estamos* dispuestos a dar cualquier explicación; en la mayoría de los casos no lo estamos. En este sentido, pues, muchas palabras no tienen un significado estricto. Pero esto no es un defecto. Creer que lo es, sería como decir que la luz de la lámpara de mi mesa no es en modo alguno luz real porque no tiene un límite preciso.

Los filósofos hablan muy frecuentemente de investigar y analizar el significado de las palabras. Pero no olvidemos que una palabra no

tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que pudiese haber una especie de investigación científica sobre lo que la palabra *realmente* significa. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado.

Hay palabras con varios significados claramente definidos. Es fácil clasificar estos significados. Y hay palabras de las que podría decirse: se utilizan de mil modos diferentes que se van cambiando gradualmente de uno en otro. No es de sorprender que no podamos establecer reglas estrictas de su uso.

Es erróneo decir que en filosofía consideramos un lenguaje ideal, como opuesto a nuestro lenguaje ordinario. Pues esto hace que parezca como si pensásemos que podríamos perfeccionar el lenguaje ordinario. Pero el lenguaje ordinario está perfectamente. Cuando elaboramos 'lenguajes ideales', no es para que reemplacen a nuestro lenguaje ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común. Esta es también la razón por la que nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda.

Cuando decimos que con nuestro método intentamos contrarrestar el efecto confundente de ciertas analogías, es importante que ustedes comprendan que la idea de una analogía que confunde no es nada que esté definido con precisión. No puede establecerse un límite preciso en torno a los casos en los que diríamos que una persona fue inducida a error por una analogía. La utilización de expresiones construidas sobre esquemas analógicos acentúa las analogías entre casos frecuentemente muy distantes. Y, al hacerlo, estas expresiones pueden ser útiles en extremo. En la mayoría de los casos es imposible mostrar un punto exacto en el que una analogía comience a equivocarnos. Cada notación particular acentúa algún punto de vista particular. Por ejemplo, si nosotros llamamos "filosofía" a nuestras investigaciones, este título, por una parte, parece apropiado, pero, por otra, ha confundido sin duda a la gente. (Podría decirse que la materia que estamos tratando es uno de los descendientes de la materia que solía llamarse "filosofía".) Los casos en los que de un modo particular deseamos decir que alguien ha sido confundido por una forma de expresión son aquellos en los que diríamos: "no hablaría como lo hace si se diese cuenta de esta diferencia en la gramática de tal y tal palabra, o si se diese cuenta de esta

otra posibilidad de expresión", etc. Así, podemos decir de varios de los matemáticos que filosofan que es evidente que no se dan cuenta de la diferencia existente entre los varios usos diferentes de la palabra "prueba"; y no ven con la suficiente claridad la diferencia entre los usos de la palabra "clase" cuando hablan de clases de números y clases de pruebas, como si la palabra "clase" significase aquí lo mismo que en el contexto "clases de manzanas". O podemos decir que no se dan cuenta de los diferentes *significados* de la palabra "descubrimiento" cuando en un caso hablamos del descubrimiento de la construcción del pentágono y en otro del descubrimiento del Polo Sur.

Ahora bien, cuando nosotros hemos distinguido entre un uso transitivo y otro intransitivo de palabras tales como "anhelo", "temor", "espera", etc., dijimos que alguien podría intentar eliminar nuestras dificultades diciendo: "La diferencia entre ambos casos consiste simplemente en que en uno sabemos qué es lo que estamos anhelando y en el otro no." Ahora bien, yo creo que es evidente que quien dice esto no ve que la diferencia con la que intentaba acabar vuelve a aparecer cuando consideramos detenidamente el uso de la palabra "conocer" en los dos casos. La expresión "la diferencia consiste simplemente..." hace que parezca que hemos analizado el caso y hemos encontrado un único análisis, como cuando hacemos notar que dos sustancias de nombres muy diferentes apenas difieren en su composición.

En este caso dijimos que podíamos usar ambas expresiones: "sentimos deseos" (donde "deseos" se usa intransitivamente) y "sentimos deseos y no sabemos lo que deseamos". Puede parecer extraño decir que podemos utilizar correctamente una u otra de dos formas de expresión que parecen contradecirse mutuamente, pero tales casos son muy frecuentes.

Utilicemos el siguiente ejemplo para aclararlo. Decimos que la ecuación $x^2 = -1$ tiene la solución $\pm\sqrt{-1}$. Hubo un tiempo en que se decía que esta ecuación no tenía solución. Ahora bien, es indudable que este enunciado, esté de acuerdo o en desacuerdo con el que nos indicaba las soluciones, no tiene su multiplicidad. Pero podemos darle fácilmente esta multiplicidad diciendo que una ecuación x^2+ax+ $+b=0$ no tiene solución, pero se aproxima α a la solución más prósima que es β. De un modo análogo podemos decir o bien "una línea recta siempre corta a un círculo, haciéndolo unas veces en puntos reales y otras en puntos complejos", o bien "una línea recta o corta a un círculo o no lo hace y está a α de hacerlo". Estos dos enunciados

quieren decir exactamente lo mismo. Serán más o menos satisfactorios según el modo como se desee considerarlo. Una persona puede desear hacer la diferencia entre cortar y no cortar tan inapreciable como sea posible, o bien puede desear acentuarla. Y ambas tendencias pueden estar justificadas, digamos, por sus propósitos prácticos concretos. Pero ésta puede no ser en modo alguno la razón por la que prefiera una forma de expresión a la otra. La forma que prefiere y el hecho mismo de si tiene o no preferencia suele depender de tendencias generales y profundamente arraigadas de su pensamiento.

(¿Deberíamos decir que hay casos en los que una persona desprecia a otra y no lo sabe, o deberíamos describir tales casos diciendo que no le desprecia, pero que se comporta con él inintencionadamente de una forma —le habla en un tono de voz, etc.— que en general acompañaría al hecho de despreciarle? Ambas formas de expresión son correctas, pero pueden poner de manifiesto diferentes tendencias de la mente.)

Volvamos a examinar la gramática de las expresiones "desear", "esperar", "tener ganas de", etc. y consideremos el caso más importante, en el que la expresión "deseo que suceda tal y tal cosa" es la descripción directa de un proceso consciente. Es decir, el caso en que tenderíamos a contestar la pregunta: "¿Está usted seguro de que es esto lo que desea?", diciendo: "Sin duda, yo tengo que conocer lo que deseo." Ahora bien, comparemos esta respuesta con la que la mayoría de nosotros daríamos a la pregunta: "¿Conoce usted el alfabeto?" La afirmación categórica de que lo conocemos ¿tiene un sentido análogo al de la afirmación anterior? En cierto sentido ambas afirmaciones eliminan la cuestión. Pero la primera no quiere decir: "Claro que conozco una cosa tan sencilla como ésta", sino más bien: "Lo que usted me ha preguntado no tiene sentido." Podríamos decir: en este caso adoptamos un mal método de eliminar la cuestión. "Naturalmente que lo sé", podría reemplazarse aquí por "Naturalmente, no hay duda" e interpretarse que esto significa: "En este caso no tiene sentido hablar de duda." De este modo puede interpretarse que la respuesta: "Naturalmente que sé lo que deseo" es un enunciado gramatical.

Algo semejante sucede cuando preguntamos: "¿Tiene longitud esta habitación?" y alguien responde: "Naturalmente que la tiene." Podría haber contestado: "No digas tonterías." Por otra parte, "la habitación tiene longitud" puede utilizarse como un enunciado gramatical,

en cuyo caso afirma que una frase de la forma "la habitación tiene ... metros de longitud" tiene sentido.

Muchísimas dificultades filosóficas están relacionadas con este sentido de las expresiones "desear", "pensar", etc., que estamos considerando ahora. Pueden resumirse todas en la pregunta: "¿Cómo puede pensarse lo que no sucede?"

Esta pregunta es un hermoso ejemplo de pregunta filosófica. Inquiere: "¿Cómo se puede..?" y, mientras esto nos tiene perplejos, tenemos que admitir que nada es más fácil que pensar lo que no sucede. Quiero decir que esto vuelve a mostrarnos que la dificultad en que nos encontramos no se produce por nuestra incapacidad de imaginar cómo se piensa una cosa, del mismo modo que la dificultad filosófica sobre la medición del tiempo no se producía por nuestra incapacidad de imaginar cómo se medía en realidad el tiempo. Digo esto porque a veces parece casi como si nuestra dificultad consistiese en recordar exactamente lo que sucedió cuando pensamos algo, una dificultad de introspección o algo de este tipo; cuando en realidad surge cuando observamos los hechos a través del medio de una forma de expresión desorientadora.

"¿Cómo puede pensarse lo que no sucede? Si pienso que el King's College está ardiendo cuando no está ardiendo, el hecho de que esté ardiendo no existe. Entonces, ¿cómo puedo pensarlo? ¿Cómo podemos colgar a un ladrón que no existe?" Nuestra respuesta podría tomar esta forma: "Yo no puedo colgarlo cuando no existe; pero puedo buscarlo cuando no existe."

Nos dejamos engañar aquí por los sustantivos "objeto de pensamiento" y "hecho" y por los diferentes significados de la palabra "existir".

El hablar del hecho como de un "complejo de objetos" tiene su origen en esta confusión (cf. *Tractatus Logico-philosophicus*). Supongamos que preguntamos: "¿Cómo se puede *imaginar* lo que no existe?" La respuesta parece ser: "Si lo hacemos, imaginamos combinaciones no existentes de elementos existentes." Un centauro no existe, pero existen cabezas y torsos y brazos de hombre y patas de caballo. "Pero ¿no podemos imaginar un objeto completamente diferente de cualquier objeto existente?" Nos inclinaríamos a responder: "No; los elementos, los individuos, tienen que existir. Si no existiesen la rojez, la redondez y la dulzura, no podríamos imaginarlas."

Pero ¿qué quiere decirse con "la rojez existe"? Mi reloj existe si

sus piezas no han sido desmontadas, si no ha sido *destruido.* ¿A qué llamaríamos "destruir la rojez"? Desde luego, podríamos entender por tal la destrucción de todos los objetos rojos; pero ¿se haría por ello imposible imaginar un objeto rojo? Supongamos que alguien respondiese a esto: "Pero sin duda han tenido que existir objetos rojos y usted tiene que haberlos visto si es capaz de imaginarlos." Pero ¿cómo se sabe que esto es así? Supongamos que yo he dicho: "Al hacer presión sobre el globo ocular se produce una imagen roja." ¿No podría haber sido éste el camino por el que se tomó contacto por primera vez con el rojo? ¿Y por qué no habría de ser precisamente el imaginar una mancha roja? (La dificultad que puede sentirse aquí habrá de ser discutida en una ocasión posterior[1].)

Ahora podríamos sentirnos inclinados a decir: "Puesto que el hecho que haría verdadero nuestro pensamiento si existiese no siempre existe, no es el *hecho* lo que nosotros pensamos". Pero esto depende precisamente de cómo quiera yo utilizar la palabra "hecho". ¿Por qué no habría de decir yo: "Creo el hecho de que el colegio está ardiendo"? No es más que una forma desmañada de decir: "Creo que el colegio está ardiendo". Decir: "No es el hecho lo que creemos" es en sí el resultado de una confusión. Pensamos que estamos diciendo algo semejante a: "No es el azucarero lo que tomamos, sino el azúcar", "no es Mr. Smith quien cuelga en la galería, sino su cuadro".

El siguiente paso que nos sentimos inclinados a dar es el de pensar que puesto que el objeto de nuestro pensamiento no es el hecho, es una sombra del hecho. Hay diferentes nombres para esta sombra, por ejemplo, "proposición", "sentido de la frase".

Pero esto no elimina nuestra dificultad. Pues la pregunta que ahora se plantea es: "¿Cómo puede algo ser la sombra de un hecho que no existe?"

Puedo expresar nuestra dificultad de una forma diferente diciendo: "¿Cómo podemos saber qué es aquello de lo que la sombra es sombra?" La sombra sería una especie de retrato; y, por tanto, puedo volver a formular nuestro problema diciendo: "¿Qué es lo que hace de un retrato un retrato del señor N?" La respuesta más espontánea sería: "La semejanza entre el retrato y el señor N". De hecho, esta respuesta muestra lo que estábamos pensando cuando hablábamos de la sombra de un hecho. Resulta bastante claro, sin embargo, que la semejanza no constituye nuestra idea de un retrato, pues en la esencia

[1] No lo hace. *(N. del E.)*

de esta idea está el que tendría sentido hablar de un buen o un mal retrato. En otras palabras, es esencial que la sombra sea capaz de representar las cosas tal como no son de hecho.

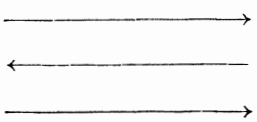
Una contestación obvia y correcta a la pregunta: "¿Qué es lo que hace de un retrato el retrato de tal y tal?" es que lo que hace esto es la *intención*. Pero si deseamos saber lo que significa "intentar que esto sea un retrato de tal y tal", veamos lo que sucede de hecho cuando lo intentamos. Recordemos la situación en que hablábamos de lo que sucedía cuando esperamos a alguien de las cuatro a las cuatro y media. Intentar que una imagen sea el retrato de tal y tal (por ejemplo, por parte del pintor) no es ni un estado ni un proceso mental particulares. Pero hay muchísimas combinaciones de acciones y estados mentales que llamaríamos "intentar...". Puede que se le haya dicho que pinte un retrato de N y se haya sentado ante N realizando ciertas acciones que nosotros llamamos "copiar el rostro de N". Podrían ponerse objeciones a esto diciendo que la esencia de copiar es la intención de copiar. Yo respondería que hay muchísimos procesos diferentes que llamamos "copiar algo". Pongamos un ejemplo. Yo dibujo una elipse sobre una hoja de papel y le pido a usted que la copie. ¿Qué es lo que caracteriza el proceso de copiar? Pues resulta claro que no es el hecho de que usted dibuje una elipse semejante. Usted puede haber intentado copiarla y no haberlo logrado, o puede que usted dibujase una elipse con una intención totalmente diferente y resulte que sea semejante a la que tendría que haber copiado. Por tanto, ¿qué hace usted cuando intenta copiar la elipse? Usted la mira, dibuja algo sobre un trozo de papel, mide tal vez lo que ha dibujado y quizá maldice si encuentra que no coincide con el modelo; o quizá usted dice "voy a copiar esta elipse" y dibuja exactamente una elipse semejante a ella. Hay una infinita variedad de acciones y palabras, que tienen entre sí un aire de familia y que llamamos "intentar copiar".

Supongamos que hemos dicho: "el que una imagen sea un retrato de un objeto determinado consiste en haber sido derivada de este objeto de un modo particular". Ahora bien, resulta fácil describir lo que llamaríamos procesos de derivar una imagen de un objeto (procesos de proyección, hablando en términos generales). Pero existe una especial dificultad para admitir que cualquiera de dichos procesos sea lo que llamamos "representación intencional". Pues cualquiera que sea el proceso (actividad) de proyección que describamos, existe un método de reinterpretar esta proyección. Por tanto —se siente la tentación

de decir— tal proceso no puede ser nunca la intención misma. Pues siempre podríamos habernos propuesto lo contrario reinterpretando el proceso de proyección. Imaginemos el siguiente caso: nosotros damos a alguien la orden de marchar en una cierta dirección, señalando con la mano o dibujando una flecha que señala en esa dirección. Supongamos que el pintar flechas es el lenguaje en el que generalmente damos tal orden. ¿No podría interpretarse que tal orden significa que el hombre que la recibe ha de marchar en la dirección opuesta a la de la flecha? Es evidente que podría hacerse esto añadiendo a nuestra flecha algunos símbolos que podríamos llamar "una *interpretación*". Es fácil imaginar un caso en el que, por ejemplo, para engañar a alguien, podríamos acordar que una orden deberá realizarse en el sentido contrario al normal. El símbolo que añade la interpretación a nuestra flecha originaria podría ser, por ejemplo, otra flecha. Siempre que interpretamos un símbolo de un modo o de otro, la interpretación es un nuevo símbolo añadido al antiguo.

Podemos decir ahora que siempre que damos a alguien una orden mostrándole una flecha y no lo hacemos 'mecánicamente' (sin pensar), *significamos* la flecha de un modo u otro. Y este proceso de significar, cualquiera que pueda ser su clase, puede representarse por medio de otra flecha (señalando en el mismo sentido que la primera o en el contrario). En esta representación que hacemos del 'significar y decir' es esencial que imaginemos que los procesos de decir y significar tienen lugar en dos esferas diferentes.

¿Es correcto, pues, decir que ninguna flecha podría ser el significado, ya que con toda flecha podría significarse el sentido opuesto? Supongamos que representamos el esquema de decir y significar mediante una columna de flechas una debajo de otra.



Pues bien, si este esquema ha de servir de algún modo a nuestro propósito, tiene que mostrarnos cuál de los tres niveles es el nivel del significado. Por ejemplo, puedo hacer un esquema con tres niveles, siendo siempre el último nivel el nivel del significado. Pero cualquiera que sea el modelo o esquema que se adopte tendrá un nivel inferior, y no habrá nada semejante a una interpretación del mismo. Si en este

caso se dice que todavía puede interpretarse cada una de las flechas, esto significa únicamente que yo siempre *podría* elaborar un modelo diferente de decir y significar que tuviese un nivel más que el que estoy utilizando.

Expongámoslo del siguiente modo: Lo que se quiere decir es: "Todo signo es capaz de interpretación; pero el *significado* tiene que no ser capaz de interpretación. Es la última interpretación." Yo supongo ahora que usted piensa que el significado es un proceso que acompaña al decir y que puede traducirse a un signo ulterior, al que hasta entonces equivale. Por tanto, usted tiene que decirme ahora qué es lo que constituye para usted la seña distintiva entre *un signo* y *el significado*. Si lo hace, por ejemplo, diciendo que el significado es la flecha que usted *imagina* en cuanto opuesta a cualquiera que usted pueda dibujar o elaborar de cualquier otra manera, está usted diciendo con ello que no va a llamar a ninguna flecha más una interpretación de la que ha imaginado.

Todo esto resultará más claro si consideramos qué es lo que sucede realmente cuando decimos una cosa y queremos decir lo que decimos. Preguntémonos: Si le decimos a alguien "me encantaría verle" y lo pensamos así, ¿se desarrolla paralelamente a estas palabras un proceso consciente, un proceso que pudiese ser traducido a su vez a palabras habladas? Esto sucederá muy raramente.

Pero imaginemos una ocasión en la que sucede. Supongamos que yo tuviese el hábito de acompañar toda frase que yo dijese en voz alta en español con una frase en alemán que yo me dijese interiormente a mí mismo. Si en este caso, por una u otra razón, se llama a la frase silenciosa el significado de la dicha en voz alta, el proceso de significar que acompaña al proceso de decir podría ser traducido por su parte a signos exteriores. O bien, *antes* de decir en voz alta cualquier frase nos decimos a nosotros mismos su significado (cualquiera que sea) en una especie de aparte. Un ejemplo, por lo menos similar al caso que queremos, consistiría en decir una cosa y estar viendo al mismo tiempo una imagen ante nuestra visión mental, imagen que es el significado y está en concordancia o en discordancia con lo que decimos. Tales casos y otros similares existen, pero no son en modo alguno lo que sucede por regla general cuando decimos algo y lo pensamos, o pensamos cualquier otra cosa. Naturalmente, hay casos reales en los que lo que llamamos significado es un proceso consciente definido que acompaña, precede o sigue a la expresión verbal y es él

mismo una expresión verbal de algún tipo o es traducible a una de ellas. Un ejemplo típico de esto lo constituye el 'aparte' en el teatro.

Pero lo que nos induce a pensar en el significado de lo que decimos como en un proceso del tipo que hemos descrito en esencia es la analogía entre las formas de expresión:

"decir algo"
"significar algo",

que parecen referirse a dos procesos paralelos.

Un proceso que acompaña a nuestras palabras y al que podría llamarse el "proceso de significarlas" es la modulación de la voz con la que decimos las palabras, o bien uno de los procesos similares a éste, tal como el juego de la expresión facial. Estos procesos acompañan a las palabras habladas de un modo distinto a como una frase alemana puede acompañar a una frase española o a como el escribir una frase acompaña al pronunciarla; lo hacen más bien en el sentido en que la armonía de una canción acompaña a sus palabras. Esta armonía corresponde al 'sentimiento' con que decimos la frase. Y deseo señalar que este sentimiento es la expresión con que se dice la frase o algo parecido a esta expresión.

Volvamos a nuestra pregunta: "¿Cuál es el objeto de un pensamiento?" (por ejemplo, cuando decimos "creo que el King's College está ardiendo").

Tal como la hacemos, la pregunta es ya expresión de varias confusiones. Esto se pone de manifiesto por el simple hecho de que suena casi como una pregunta de física; como si se preguntase: "¿Cuáles son los constituyentes últimos de la materia?" (Es una típica pregunta metafísica, ya que la característica de una pregunta metafísica es que expresamos una falta de claridad respecto a la gramática de las palabras bajo la *forma* de una pregunta científica.)

Uno de los orígenes de nuestra pregunta es el doble uso de la función proposicional "yo pienso x". Decimos, "yo pienso que sucederá tal y tal cosa" o bien "que sucede tal y tal", y también "yo pienso exactamente la misma *cosa* que él"; y decimos "le espero" y también "espero que vendrá". Comparemos "yo le espero" y "yo le disparo". No podemos dispararle si no está ahí. Así es como surge la pregunta: "¿Cómo podemos esperar algo que no sucede?", "¿cómo podemos esperar un hecho que no existe?"

El camino para salir de esta dificultad parece ser: lo que esperamos no es el hecho, sino una sombra del hecho; por así decirlo, la cosa más inmediata al hecho. Hemos dicho que esto es únicamente hacer retroceder la cuestión un paso más. Esta idea de la sombra tiene varios orígenes. Uno de ellos es éste: decimos "indudablemente, dos frases de lenguas diferentes pueden tener el mismo sentido"; y concluimos "por tanto, el sentido no es lo mismo que la frase" y hacemos la pregunta: "¿Qué es el sentido?" Y hacemos de 'ello' un ser inconsistente, uno de los muchos que creamos cuando queremos dar un significado a sustantivos a los que no corresponden objetos materiales.

Otra fuente de la idea de que el objeto de nuestro pensamiento es una sombra es la siguiente: imaginamos que la sombra es una representación cuya intención *no puede ser puesta en duda*, es decir, una imagen que no tenemos que interpretar para comprenderla, ya que la comprendemos sin interpretarla. Ahora bien, hay imágenes respecto de las que tendríamos que decir que las interpretamos, es decir, que las trasladamos a un tipo diferente de imagen para comprenderlas; y hay imágenes de las que tendríamos que decir que las comprendemos inmediatamente, sin ulterior interpretación. Si usted ve un telegrama escrito en clave y conoce la clave, en general usted no dirá que comprende el telegrama en tanto no lo haya traducido al lenguaje ordinario. Por supuesto, usted no ha hecho más que reemplazar un tipo de símbolos por otro; y si usted lee ahora el telegrama en su idioma, no tendrá lugar ningún otro proceso de interpretación. O mejor dicho, en ciertos casos usted puede volver a traducir ahora este telegrama, digamos a una imagen; pero tampoco en este caso ha hecho usted más que reemplazar un conjunto de símbolos por otro.

La sombra, tal como la pensamos, es un cierto tipo de imagen; en realidad, es algo muy parecido a una imagen que se presenta ante nuestra visión mental; y esto vuelve a ser algo semejante a una representación pintada, en el sentido ordinario. Una fuente de la idea de la sombra es, sin duda, el hecho de que en algunos casos el pronunciar, oír o leer una frase provoca imágenes ante nuestra visión mental, imágenes que corresponden más o menos rigurosamente a la frase y que son, por tanto, en un cierto sentido, traducciones de esta frase a un lenguaje pictórico. Pero es absolutamente esencial para la representación que imaginamos ser la sombra, el que sea lo que llamaré una "imagen por similaridad". No quiero decir con esto que

sea una imagen similar a lo que se cree que representa, sino que es una imagen que sólo es correcta cuando es similar a lo que representa. Podría utilizarse para este tipo de imagen la palabra "copia". En pocas palabras, las copias son buenas imágenes cuando pueden confundirse fácilmente con lo que representan.

Una proyección plana de un hemisferio de nuestro globo terrestre no es una imagen por similaridad o una copia en este sentido. Podría concebirse que yo retratase el rostro de alguien proyectándolo de alguna forma extraña, aunque completamente conforme con la regla de proyección adoptada, sobre un trozo de papel, de tal modo que nadie llamaría normalmente a la proyección "un buen retrato de tal y tal", ya que no se parecería en nada a él.

Si tenemos en cuenta la posibilidad de una imagen que, aunque sea correcta, no tenga similaridad con su objeto, la interpolación de una sombra entre la frase y la realidad pierde toda finalidad. Pues ahora la frase misma puede servir como una sombra de este tipo. La frase es precisamente una imagen de tal tipo que no tiene la menor similaridad con lo que representa. Si tuviésemos dudas acerca de cómo la frase "King's College está ardiendo" puede ser una imagen del King's College ardiendo, no necesitamos más que preguntarnos: "¿Cómo explicaríamos lo que significa la frase?" Tal explicación puede consistir en definiciones ostensivas. Por ejemplo, diríamos: "esto es el King's College" (señalando al edificio), "esto es un fuego" (señalando a un fuego). Esto muestra el modo en que pueden conectarse palabras y cosas.

La idea de que aquello que deseamos que suceda tiene que estar presente como una sombra en nuestro deseo está profundamente enraizada en nuestras formas de expresión. Pero, de hecho, podríamos decir que se trata solamente del absurdo más cercano a aquel que realmente nos gustaría decir. Si no fuese demasiado absurdo, diríamos que el hecho que deseamos tiene que estar presente en nuestro deseo. Pues ¿cómo podemos desear que suceda *precisamente esto* si no está presente en nuestro deseo precisamente esto? Es completamente cierto decir: la mera sombra no vale, ya que se detiene un poco antes del objeto y nosotros queremos que el deseo contenga el objeto mismo. Nosotros queremos que el deseo de que Mr. Smith entre en esta habitación desee que precisamente *Mr. Smith,* y no un sustituto suyo, haga la *entrada,* y no algo que la sustituya, *en mi habitación,* y no en algo que la sustituya. Pero esto es exactamente lo que dijimos.

Nuestra confusión podría describirse del siguiente modo: De un modo bastante concorde con nuestra habitual forma de expresión, pensamos en el hecho que deseamos como en una cosa que no está todavía ahí y a la que, por tanto, no podemos señalar. Ahora bien, para comprender la gramática de nuestra expresión "objeto de nuestro deseo" consideremos simplemente la respuesta que damos a la pregunta: "¿Cuál es el objeto de su deseo?" La respuesta a esta pregunta es, naturalmente, "deseo que suceda tal y tal cosa". Ahora bien, ¿cuál sería la respuesta si continuásemos preguntando: "¿Y cuál es el objeto de este deseo?" Unicamente podría consistir en una repetición de nuestra expresión anterior del deseo, o también en una traducción a alguna otra forma de expresión. Por ejemplo, podríamos enunciar lo que deseábamos con otras palabras o ilustrarlo por medio de una imagen, etc., etc. Ahora bien, cuando nos encontramos bajo la impresión de que lo que llamamos el objeto de nuestro deseo es, por así decirlo, un hombre que todavía no ha entrado en nuestra habitación, y, por tanto, no se le puede ver todavía, imaginamos que cualquier explicación de qué es lo que deseamos es solamente lo más aproximado a la explicación que mostraría *el hecho real* —que, como tememos, no puede mostrarse todavía porque todavía no se ha presentado. Es como si yo dijese a alguien: "Estoy esperando a Mr. Smith", y él me preguntase: "¿Quién es Mr. Smith?", y yo respondiese: "No se lo puedo mostrar ahora, puesto que no está aquí. Todo lo que puedo mostrarle es un retrato suyo." Parece entonces como si yo no pudiese explicar nunca completamente lo que deseaba hasta que haya sucedido de hecho. Pero, naturalmente, esto es un error. La verdad es que yo no tengo por qué ser capaz de dar una mejor explicación de lo que deseaba después de haberse realizado el deseo que antes, pues yo podría muy bien haber mostrado Mr. Smith a mi amigo, y haberle mostrado lo que significa "entrar", y haberle mostrado lo que es mi habitación, antes de que Mr. Smith entrase en mi habitación.

Nuestra dificultad podría exponerse de este modo: Pensamos sobre cosas —pero ¿cómo entran estas cosas en nuestros pensamientos? Pensamos sobre Mr. Smith, pero Mr. Smith no necesita estar presente. Un retrato suyo no vale, pues ¿cómo vamos a saber a quién representa? De hecho no valdrá ninguna cosa que le sustituya. ¿Cómo puede, pues, ser él mismo objeto de nuestros pensamientos? (Estoy usando aquí la expresión "objeto de nuestro pensamiento" de un modo

diferente a aquel en el que la he usado anteriormente. Ahora entiendo una cosa *sobre* la que estoy pensando, no 'lo que estoy pensando'.)

Dijimos que la conexión entre nuestro pensar, o nuestro hablar, sobre una persona y la persona misma se realizaba cuando, para explicar el significado de la palabra "Mr. Smith", señalábamos hacia él diciendo "éste es Mr. Smith". Y no hay nada misterioso en esta conexión. Quiero decir que no hay ningún acto mental extraño que haga aparecer a Mr. Smith en nuestras mentes mediante un conjuro cuando no está aquí realmente. Lo que hace difícil ver que la conexión es ésta, es un modo de expresión particular del lenguaje ordinario, que hace que parezca que la conexión entre nuestro pensamiento (o la expresión de nuestro pensamiento) y la cosa sobre la que pensamos tiene que haber subsistido *durante* el acto de pensar.

"¿No es raro que estando en Europa seamos capaces de mentar a alguien que está en América?" Si alguien hubiese dicho "Napoleón fue coronado en 1804" y nosotros le preguntásemos: "¿Se refería usted a la persona que ganó la batalla de Austerlitz?", él podría decir: "Sí, a él me refería." Y el uso del imperfecto "refería" podría hacer que pareciera como si la idea de que Napoleón ganó la batalla de Austerlitz tuviese que haber estado presente en la mente del hombre cuando dijo que Napoleón fue coronado en 1804.

Alguien dice: "El señor N vendrá a verme esta tarde"; yo pregunto: "¿Se refiere usted a él?", señalando a alguien que está presente, y él contesta: "Sí." En esta conversación se estableció una conexión entre la palabra "el señor N" y el señor N. Pero nosotros sentimos la tentación de pensar que mientras mi amigo dijo: "El señor N vendrá a verme" y mentaba lo que decía, su mente tuvo que haber hecho la conexión.

Esto es en parte lo que nos hace pensar que el significar o el pensar son una *actividad mental* peculiar; donde la palabra "mental" indica que no tenemos que esperar comprender cómo funcionan estas cosas.

Lo que hemos dicho del pensamiento puede aplicarse también a la imaginación. Alguien dice que se imagina que el King's College está ardiendo. Nosotros le preguntamos: "¿Cómo sabe usted que es el *King's College* lo que usted se imagina que está ardiendo? ¿No podría ser un edificio diferente, muy parecido a él? De hecho, ¿es su imaginación tan absolutamente exacta que no pueda haber una docena de edificios cuya representación pudiese ser su imagen?" A pesar de todo

él dice: "No hay duda de que yo imagino el King's College y no un edifico distinto." Pero el hecho de decir esto ¿acaso no puede ser el establecimiento de la conexión misma que buscamos? Pues decirlo es como escribir las palabras: "Retrato del señor tal y tal" bajo un dibujo. Podría haber sucedido que *mientras* imaginaba que el King's College estaba ardiendo, dijese las palabras "el King's College está ardiendo". Pero es indudable que en un gran número de casos no se dicen mentalmente palabras aclaratorias mientras se tiene la imagen. Y téngase en cuenta que, incluso si se hace, no se está recorriendo el camino entero entre la imagen y el King's College, sino solamente entre la imagen y las palabras "King's College". La conexión entre esas palabras y el King's College se realizó tal vez en otro momento.

La falta que tendemos a cometer en todo nuestro razonamiento sobre estas materias es la de pensar que imágenes y experiencias de todo tipo, que están estrechamente conectadas unas con otras en algún sentido, tienen que estar presentes en nuestra mente de modo simultáneo. Si cantamos una melodía que sabemos de memoria o decimos el alfabeto, las notas o las letras parecen estar enganchadas y cada una parece llevar tras ella a la siguiente, como si fuesen una sarta de perlas que está en una caja y al sacar una perla ya sacase también la que la sigue.

Ahora bien, no hay duda de que si se tiene la imagen visual de una sarta de cuentas que se saca de una caja a través de un agujero hecho en la tapa, nos inclinaríamos a decir: "Todas estas cuentas tienen que haber estado antes juntas en la caja." Pero resulta fácil ver que esto es hacer hipótesis. Yo hubiese tenido la misma imagen si las cuentas hubiesen ido viniendo a la existencia gradualmente en el agujero de la tapa. Pasamos por alto fácilmente la distinción entre expresar un suceso mental consciente y hacer una hipótesis sobre lo que podríamos llamar el mecanismo de la mente. Tanto más cuanto que tales hipótesis o imágenes del funcionamiento de nuestra mente están incorporadas a muchas de las formas de expresión de nuestro lenguaje ordinario. El imperfecto "refería" en la frase: "Yo me refería al hombre que ganó la batalla de Austerlitz" es parte de una imagen de este tipo, al concebirse la mente como un lugar en el que se retiene y almacena lo que recordamos antes de que lo expresemos. Si yo silbo una melodía que conozco bien y se me interrumpe a la mitad y entonces alguien me pregunta: "¿sabía usted seguir adelante?" yo contestaría: "Sí, sabía." ¿Qué tipo de proceso es este *saber seguir ade-*

lante? Podría parecer que toda la continuación de la melodía tuviese que estar presente mientras yo supiese cómo seguir adelante.

Hágase usted a sí mismo una pregunta como: "¿Cuánto tiempo cuesta saber cómo seguir adelante?" ¿O es un proceso instantáneo? ¿No estamos cometiendo una falta semejante a la de confundir la existencia de un disco gramofónico de una melodía con la existencia de la melodía? ¿Y no estamos suponiendo que siempre que una melodía adquiere existencia tiene que haber alguna especie de disco gramofónico suyo desde el que es tocada?

Consideremos el siguiente ejemplo: se dispara un arma en mi presencia y yo digo: "Esta explosión no ha sonado tanto como yo había esperado." Alguien me pregunta: "¿Cómo es posible? ¿Había en su imaginación una explosión más fuerte que la de un arma de fuego?" Tengo que confesar que no había nada de este tipo. Ahora él dice: "Luego usted no esperaba realmente una explosión más fuerte, sino tal vez su sombra. ¿Y cómo sabía usted que era la sombra de una explosión más fuerte?" Veamos lo que podría haber sucedido realmente en un caso como éste. Quizá mientras esperaba la explosión abrí mi boca, me agarré a algo para afirmarme, y tal vez dije: "Va a ser terrible". Luego, cuando la explosión ya había pasado, dije: "Después de todo, no fue tan fuerte". Ciertas tensiones de mi cuerpo se relajan. Pero ¿cuál es la conexión entre estas tensiones, la apertura de mi boca, etc. y una explosión real más fuerte? Esta conexión se realizó tal vez por haber oído tal explosión y haber tenido las experiencias mencionadas.

Examinemos expresiones como "tener una idea en la cabeza", "analizar mentalmente una idea". Para no dejarnos extraviar por ellas, veamos lo que sucede realmente cuando, digamos, al escribir una carta se están buscando las palabras que expresan correctamente la idea que está "en la cabeza". Decir que estamos intentando expresar la idea que tenemos en la cabeza es usar una metáfora que se presenta de modo muy natural; y que está perfectamente en tanto no nos extravía cuando estamos filosofando. Pues cuando repasamos lo que sucede realmente en tales casos encontramos una gran variedad de procesos más o menos similares entre sí. Podríamos tender a decir que, de cualquier modo, en todos estos casos estamos *guiados* por algo que está ante nuestra mente. Pero entonces las palabras "guiados" y

"cosa ante nuestra mente" se usan en tantos sentidos como las palabras "idea" y "expresión de una idea".

La frase "expresar una idea que tenemos en la cabeza" sugiere que lo que estamos intentando expresar en palabras ya está expresado, sólo que en un lenguaje diferente; que esta expresión está visible ante nuestra vista; y que lo que nosotros hacemos es traducir del lenguaje mental al verbal. En la mayoría de los casos que llamamos "expresar una idea, etc." sucede algo muy diferente. Imaginemos qué es lo que sucede en casos como éste: estoy dándole vueltas a una palabra. Se sugieren varias palabras y yo las rechazo. Finalmente, se propone una y digo: "¡Esto es lo que yo quería decir!"

(Nos inclinaríamos a decir que la prueba de la imposibilidad de trisecar el ángulo con regla y compás analiza nuestra idea de la trisección de un ángulo. Pero la prueba nos da una nueva idea de trisección, idea que no poseíamos antes de que la prueba la construyese. La prueba nos hizo seguir un camino *por el que nosotros estábamos inclinados a ir*; pero nos apartó de donde estábamos y no nos mostró claramente el lugar donde habíamos estado todo el tiempo.)

Volvamos ahora al punto en que dijimos que no ganábamos nada suponiendo que entre la expresión de nuestro pensamiento y la realidad a que nuestro pensamiento se refiere tiene que intervenir una sombra. Dijimos que si deseábamos una representación de la realidad, la frase misma *es* tal representación (aunque no una representación por similaridad).

Con todo esto he estado intentando eliminar la tentación de pensar que *'tiene que* haber' lo que se llama un proceso mental de pensar, esperar, desear, creer, etc., independiente del proceso de expresar un pensamiento, una esperanza, un deseo, etc. Y quiero darles la siguiente regla práctica: si la naturaleza del pensamiento, la creencia, el conocimiento y similares les resulta confusa, sustituyan el pensamiento por la expresión del pensamiento, etc. La dificultad que presenta esta sustitución, y a la vez su elemento esencial, es ésta: la expresión de una creencia, un pensamiento, etc. es precisamente una frase —y la frase sólo tiene sentido en cuanto miembro de un sistema de lenguaje, como una expresión dentro de un cálculo. Ahora bien, nosotros sentimos la tentación de imaginar este cálculo, por así decirlo, como un fondo permanente de cada frase que decimos, y a pensar que, aunque la frase tal como se pronuncia o se escribe sobre un trozo de papel se encuentra aislada, en el acto mental de pensar el cálculo está

allí— formando un todo compacto. El acto mental parece realizar de un modo milagroso lo que no podría realizarse mediante ningún acto de manipulación de símbolos. Ahora bien, cuando se desvanece la tentación de pensar que en algún sentido el cálculo entero tiene que estar presente simultáneamente, ya no tiene objeto *postular* la existencia de un tipo peculiar de acto mental que corra paralelo a nuestra expresión. Naturalmente, esto no significa que hayamos puesto de manifiesto que a las expresiones de nuestros pensamientos no les acompañan actos de conciencia peculiares. Lo único que ya no decimos es que *tengan* que acompañarlos.

"Pero la expresión de nuestros pensamientos siempre puede mentir, ya que podemos decir una cosa y pensar otra." Imaginemos las cosas tan diferentes que suceden cuando decimos una cosa y pensamos otra. Hagamos el siguiente experimento: digamos la frase: "En esta habitación hace calor" y pensamos "hace frío". Observemos detenidamente lo que estamos haciendo.

Podríamos imaginar fácilmente seres que realizasen su propio pensamiento por medio de 'apartes' y que mintiesen diciendo una cosa en voz alta, a lo que seguiría un aparte diciendo lo contrario.

"Pero referirse a, pensar, etc. son experiencias privadas. No son actividades como escribir, hablar, etc." Pero ¿por qué no habrían de ser las experiencias privadas específicas de escribir, las sensaciones musculares, visuales, tactiles, etc. de escribir o hablar?

Hagamos el siguiente experimento: digamos y pensemos una frase, por ejemplo: "Probablemente mañana lloverá." Volvamos a pensar ahora el mismo pensamiento, mentemos exactamente lo que mentábamos, pero sin decir nada (ni en voz alta ni a uno mismo). Si el pensar que mañana lloverá acompañaba al decir que mañana lloverá, realicemos solamente la primera actividad y omitamos la segunda. Si el pensar y el hablar se encontrasen en la relación de las palabras y la melodía de una canción, podríamos omitir las palabras y seguir pensando, del mismo modo que podemos cantar la melodía sin la letra.

Pero ¿es completamente imposible hablar y omitir el pensamiento? De ningún modo, pero observemos lo que estamos haciendo si hablamos sin pensar. Observemos, en primer lugar, que el proceso que llamaríamos "hablar y pensar lo que se dice" no se distingue del de hablar sin pensar necesariamente por aquello que sucede *mientras se habla.* Lo que distingue a ambos puede muy bien ser lo que sucede antes o después de que se hable.

Supongamos que yo intento deliberadamente hablar sin pensar; ¿qué haría en realidad? Yo podría leer una frase de un libro, intentando leerla automáticamente, es decir, tratando de evitar que acompañen a la frase las imágenes y sensaciones que se producirían de otro modo. Una forma de hacer esto sería concentrar mi atención sobre cualquier otra cosa mientras estaba pronunciando la frase, por ejemplo, pellizcando fuertemente mi piel mientras estaba hablando. Expresémoslo así: pronunciar una frase sin pensar consiste en abrir el paso a la palabra y en cerrar el paso a ciertos acompañantes de la palabra. Preguntémonos ahora: ¿consiste acaso el pensar la frase sin decirla en hacer girar el conmutador (dejando pasar lo que antes bloqueábamos y viceversa); es decir, el pensar ahora la frase sin pronunciarla consiste simplemente en coger lo que acompañaba a las palabras, omitiendo las palabras mismas? Intente pensar los pensamientos de una frase sin la frase y vea si es esto lo que sucede.

Resumamos: si escrutamos los usos que hacemos de palabras tales como "pensar", "referirse a", "desear", etc., el realizar este proceso nos libera de la tentación de buscar un peculiar acto de pensar independiente del acto de expresar nuestros pensamientos y colocado en algún medio peculiar. Las formas de expresión establecidas ya no nos impiden reconocer que la experiencia de pensar *puede* ser precisamente la experiencia de decir, o puede consistir en esta experiencia más otras que la acompañan. (Es conveniente examinar también el siguiente caso: supongamos que una multiplicación es parte de una frase; preguntémonos a nosotros mismos qué pasa cuando decimos la multiplicación $7 \times 5 = 35$ pensándola y, por otra parte, cuando la decimos sin pensar.) El examen de la gramática de una palabra debilita la posición de ciertas pautas fijas de nuestra expresión que nos habían impedido ver los hechos con ojos libres de prejuicios. Nuestra investigación intentó eliminar el prejuicio que nos fuerza a pensar que los hechos *tienen que* adaptarse a ciertas representaciones incrustadas en nuestro lenguaje.

"Significado" es una de las palabras de las que puede decirse que desempeñan funciones extrañas en nuestro lenguaje. Son estas palabras las que causan la mayor parte de las dificultades filosóficas. Imaginemos una institución: la mayor parte de sus miembros tienen ciertas funciones regulares, que pueden describirse fácilmente, por ejemplo, en los estatutos de la institución. Hay, por otra parte, algunos miembros a los que se emplea para tareas raras, que, sin embar-

go, pueden ser extraordinariamente importantes. Lo que más turbación produce en filosofía es que sentimos la tentación de describir el uso de palabras importantes de 'tarea rara' como si fuesen palabras con funciones regulares.

La razón por la que dejé para más adelante el hablar sobre la experiencia personal ha sido que el pensar sobre esta materia origina un sinnúmero de dificultades filosóficas que amenazan con hacer añicos todas nuestras nociones de sentido común sobre lo que comúnmente llamaríamos los objetos de nuestra experiencia. Y si nos surgiesen estos problemas, podría parecernos que todo lo que hemos dicho sobre los signos y sobre los distintos objetos que hemos mencionado en nuestros ejemplos puede quedar trastocado.

En cierto modo, la situación es típica del estudio de la filosofía; y se la ha descrito a veces diciendo que no puede resolverse ningún problema filosófico hasta que todos los problemas filosóficos estén resueltos; lo que quiere decir que en tanto en cuanto no estén todos resueltos, cada nueva dificultad hace cuestionables todos nuestros resultados anteriores. Si tenemos que hablar de filosofía en términos tan generales, no podemos dar más que una respuesta tosca a esta afirmación. La respuesta es que cada nuevo problema que surge puede poner en cuestión la *posición* que nuestros resultados parciales previos han de ocupar en el cuadro final. Se habla entonces de tener que reinterpretar estos resultados previos; y deberíamos decir: hay que colocarlos en un marco diferente.

Imaginemos que tenemos que colocar los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos, los libros están todos revueltos en el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y colocarlos en su sitio. Una de ellas sería coger los libros uno por uno y colocar a cada uno en su lugar en el estante. Podríamos, por otra parte, coger del suelo varios libros y colocarlos en fila sobre un estante, para indicar simplemente que estos libros tienen que estar juntos en este orden. Conforme vayamos ordenando la biblioteca, toda esta fila de libros tendrá que cambiar de lugar. Pero sería erróneo decir que, en consecuencia, el colocarlos juntos sobre un estante no fue un paso hacia el resultado final. De hecho, en este caso resulta bastante evidente que el haber colocado juntos los libros que deben estar juntos fue un resultado definitivo, aunque toda la fila que formaban tuviese que cambiarse de lugar. Pero algunos de los mayores logros en filosofía sólo podrían compararse con el hecho de coger algunos libros que parecían tener

que estar juntos y colocarlos sobre estantes diferentes, no siendo definitivo sobre sus posiciones más que el hecho de que ya no están uno al lado del otro. El observador que no conoce la dificultad de la tarea es fácil que piense en tal caso que no se ha conseguido nada en absoluto. En filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuàndo hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos.

Cuando pensamos sobre la relación de los objetos que nos rodean con nuestras experiencias personales de ellos, sentimos a veces la tentación de decir que estas experiencias personales son el material de que está hecha la realidad. Posteriormente resultará más claro cómo surge esta tentación.

Cuando pensamos de este modo, parecemos perder nuestra firme posesión de los objetos que nos rodean. En lugar de ella, nos quedamos con un montón de experiencias personales aisladas de diferentes individuos. Estas experiencias personales vuelven a parecer vagas y parecen estar en constante flujo. Nuestro lenguaje no parece haber sido hecho para describirlas. Sentimos la tentación de pensar que para aclarar filosóficamente tales materias nuestro lenguaje es demasiado basto y que necesitamos otro más sutil.

Parece que hemos hecho un descubrimiento, que podría describir diciendo que la base sobre la que nos hallábamos, que parecía ser firme y de confianza, ha resultado ser pantanosa e insegura. Es decir, esto sucede cuando filosofamos, pues tan pronto como volvemos a la posición del sentido común, esta incertidumbre *general* desaparece.

Esta extraña situación puede aclararse algo considerando un ejemplo; de hecho es una especie de parábola que ilustra la dificultad en que nos encontramos y que muestra también el camino para salir de este tipo de dificultad: Los científicos vulgarizadores nos han dicho que el suelo sobre el que estamos no es sólido, como le parece al sentido común, ya que se ha descubierto que la madera consta de partículas que llenan el espacio tan holgadamente que casi se le puede llamar vacío. Esto puede dejarnos perplejos, ya que naturalmente nosotros sabemos que en un cierto sentido el suelo es sólido, o que, si no lo es, puede deberse a que la madera esté carcomida, pero no a que esté compuesta de electrones. Decir, sobre este último fundamento, que el suelo no es sólido es usar mal el lenguaje. Pues incluso si las partículas fuesen tan grandes como granos de arena y estuviesen

tan juntas como están en un montón de arena, el suelo no sería sólido si estuviese compuesto de ellas en el mismo sentido en que un montón de arena está compuesto de granos. Nuestra perplejidad se basaba sobre un malentendido; la imagen del espacio tenuemente lleno se había *aplicado* erróneamente. Pues con esta imagen de la estructura de la materia se quería explicar el verdadero fenómeno de la solidez.

Del mismo modo que en este ejemplo se usaba mal la palabra "solidez" y parecía que habíamos puesto de manifiesto que nada real era sólido, cuando formulamos nuestros problemas sobre la *vaguedad general* de la experiencia sensorial y sobre el flujo de todos los fenómenos estamos utilizando exactamente del mismo modo equivocado las palabras "flujo" y "vaguedad", de un modo típicamente metafísico, a saber, sin antítesis; mientras que en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, inexactitud a exactitud y *problema* a *solución.* Podría decirse que la misma palabra "problema" se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles.

Estoy tentado a decir que sólo mi propia experiencia es real: "Yo sé que *yo* veo, oigo, tengo dolores, etc., pero no sé que nadie más lo haga. No lo puedo saber, porque yo soy yo y ellos son ellos."

Por otra parte, me da vergüenza decir a nadie que mi experiencia es la única real; y sé que él replicará que él podría decir exactamente lo mismo sobre su experiencia. Y esto no parece conducir más que a una vana disputa verbal. Se me dice también: "Si usted compadece a alguien que tiene dolores, es indudable que usted tiene que *creer* por lo menos que tiene dolores." ¿Pero cómo puedo yo siquiera *creerlo*? ¿Cómo pueden tener sentido para mí estas palabras? ¿Cómo podría haber llegado yo siquiera a la idea de la experiencia de otro si no hay posibilidad de evidencia alguna sobre ella?

Pero ¿no sería extraño hacer esta pregunta? ¿Es que *no puedo* yo creer que alguien más tenga dolores? ¿No resulta bastante fácil creerlo? ¿Vale como respuesta el decir que las cosas son tal como aparecen al sentido común? Tampoco aquí es necesario decir que nosotros no sentimos estas dificultades en la vida ordinaria. Ni es verdad decir que las sentimos cuando examinamos nuestras experiencias por introspección o cuando hacemos investigaciones científicas sobre ellas. Sino más bien que cuando las observamos de un modo determinado, nuestra expresión puede meternos en un lío. Nos parece que o bien tene-

mos piezas que no son o tenemos un número de piezas insuficiente para reconstruir nuestro rompecabezas. Pero ahí están todas, sólo que revueltas; y todavía hay otra analogía entre el rompecabezas y nuestro caso: no sirve de nada intentar aplicar la fuerza para hacer encajar las piezas. Todo lo que deberíamos hacer es observarlas *cuidadosamente* y ordenarlas.

Hay proposiciones de las que podemos decir que describen hechos del mundo material (mundo externo). Hablando sin rodeos, tales proposiciones tratan de objetos físicos: cuerpos, fluidos, etc. No estoy pensando en especial en las leyes de las ciencias naturales, sino en proposiciones tales como "los tulipanes del jardín están en plena lozanía" o "Smith vendrá dentro de un momento". Por otra parte, hay proposiciones que describen experiencias personales, como cuando el sujeto de un experimento psicológico describe sus experiencias sensoriales; por ejemplo, su experiencia visual, con independencia de lo que los cuerpos son realmente ante sus ojos y, *nota bene,* con independencia también de cualquier proceso que pueda observarse que se realiza en su retina, sus nervios, su cerebro u otras partes de su cuerpo. (Es decir, con independencia de los hechos tanto físicos como fisiológicos.)

Puede parecer a primera vista (aunque el porqué sólo resultará claro más tarde) que nos encontramos aquí con dos tipos de mundos, mundos que están construidos de materiales diferentes: un mundo mental y un mundo físico. De hecho, el mundo mental puede imaginarse como gaseoso, o más bien etéreo. Pero permítanme recordarles aquí el extraño papel que juegan en filosofía lo gaesoso y lo etéreo: cuando nos damos cuenta de que un sustantivo no se usa como lo que generalmente llamaríamos el nombre de un objeto y cuando, por tanto, nos podemos dejar de decirnos a nosotros mismos que es el nombre de un objeto etéreo. Quiero decir que nosotros ya conocemos la idea de 'objetos etéreos' como subterfugio cuando la gramática de ciertas palabras nos pone en un aprieto y cuando todo lo que sabemos es que no se usan como nombres de objetos materiales. Esto es una sugerencia respecto a cómo se está disolviendo el problema de los dos materiales, *mente* y *materia.*

Nos parece a veces como si los fenómenos de la experiencia personal fuesen en cierto sentido fenómenos de las capas superiores de la atmósfera en cuanto opuestos a los fenómenos materiales que suceden sobre el suelo. Hay opiniones de acuerdo con las cuales estos

fenómenos de los estratos superiores surgen cuando los fenómenos materiales alcanzan cierto grado de complejidad. Por ejemplo, que los fenómenos mentales, la experiencia sensorial, la volición, etc. emergen cuando la evolución ha producido un tipo de cuerpo animal de una cierta complejidad. Parece haber en esto alguna verdad evidente, pues es indudable que la ameba no habla ni escribe ni discute, mientras que nosotros lo hacemos. Por otra parte, surge aquí el problema que podría expresarse mediante la pregunta: "¿Es posible que piense una máquina?" (ya se pueda describir y predecir la acción de esta máquina por las leyes de la física o bien, posiblemente, sólo por leyes de un tipo diferente, que se apliquen a la conducta de los organismos). Y la dificultad que se expresa en esta pregunta no es realmente que no conozcamos todavía una máquina que pueda realizar la tarea. La pregunta no es análoga a la que podría haber hecho alguien hace cien años: "¿Puede una máquina licuar un gas?" La dificultad está más bien en que la frase: "Una máquina piensa (percibe, desea)" parece en cierto modo carente de sentido. Es como si hubiésemos preguntado: "¿Tiene color el número 3?" ("¿Qué color podría ser, ya que resulta evidente que no tiene ninguno de los colores que conocemos?") Pues en un aspecto de la cuestión, la experiencia personal lejos de ser el *producto* de procesos físicos, químicos y fisiológicos, parece ser la *base* misma de todo lo que decimos con algún sentido sobre tales procesos. Considerándolo de este modo, nos inclinamos a utilizar nuestra idea de un material de construcción de otro modo equivocado y a decir que el mundo entero, mental y físico, está hecho de un único material.

Cuando consideramos todo lo que conocemos y podemos decir sobre el mundo como basado en la experiencia personal, lo que conocemos parece perder buena parte de su valor, seguridad y solidez. Nos inclinamos entonces a decir que todo es "subjetivo"; y "subjetivo" se usa de un modo despectivo, como cuando decimos que una opinión es *meramente* subjetiva, una cuestión de gusto. Ahora bien, el que este aspecto parezca atentar contra la autoridad de la experiencia y el conocimiento indica el hecho de que en este caso nuestro lenguaje nos está induciendo a establecer alguna analogía errónea. Esto nos recordará el caso en que el científico vulgarizador parecía habernos mostrado que el suelo sobre el que estamos no es realmente sólido por estar compuesto de electrones.

Nos enfrentamos con una dificultad causada por nuestro modo de expresión.

Otra dificultad muy semejante se expresa en la frase: "Yo sólo puedo saber que *yo* tengo experiencias personales, pero no que nadie más las tenga." ¿Diremos, pues, que es una hipótesis innecesaria que cualquier otra persona tenga experiencias personales? ¿Pero se trata acaso de una hipótesis? Pues ¿cómo puedo yo hacer siquiera la hipótesis si transciende toda experiencia posible? ¿Cómo podría estar respaldada tal hipótesis por un significado? (¿No es como el papel moneda que no está respaldado por el oro?) No sirve de ayuda que alguien nos diga que, aunque no sabemos si la otra persona tiene dolores, es indudable que lo creemos cuando, por ejemplo, le compadecemos. Sin duda, no le compadeceríamos si no creyésemos que tiene dolores, pero ¿es ésta una creencia filosófica, metafísica? ¿Me compadecerá más un realista que un idealista o un solipsista? De hecho el solipsista pregunta: "¿Cómo *podemos* creer que otro tiene dolores?, ¿qué significa creer esto?, ¿cómo puede tener sentido la expresión de tal suposición?"

Viene ahora la respuesta del filósofo del sentido común —que, *nota bene,* no es el hombre del sentido común, quien está tan lejos del realismo como del idealismo—, cuya respuesta es que indudablemente no hay dificultad alguna en la idea de suponer, pensar, imaginar que alguna otra persona tiene lo que yo tengo. Pero la dificultad que surge siempre con el realista es que no resuelve las dificultades que ven sus adversarios, sino que se las salta, aunque tampoco éstos lleguen a resolverlas. Para nosotros, la respuesta del realista pone precisamente a la vista la dificultad, pues quien arguye de este modo pasa por alto la diferencia entre los diferentes usos de las palabras "tener" e "imaginar". "A tiene una muela de oro", significa que la muela está en la boca de A. Esto puede servir de explicación al hecho de que yo no pueda verla. Ahora bien, el caso de su dolor de muelas, del que digo que no soy capaz de sentirlo por producirse en su boca, no es análogo al caso de la muela de oro. La analogía aparente entre estos casos, y de nuevo la falta de analogía, es lo que causa nuestra confusión. Y es esta característica perturbadora de nuestra gramática la que no percibe el realista. Puede concebirse que yo sienta dolor en una muela en la boca de otro hombre; y la persona que dice que no puede sentir el dolor de muelas de otro no está negando *esto.* Sólo veremos claramente la dificultad gramatical en que nos encontramos

si nos familiarizamos con la idea de sentir dolor en el cuerpo de otra persona. Pues de otro modo, si nos enredamos con este problema, será muy fácil que confundamos nuestra proposición metafísica: "No puedo sentir su dolor" con la proposición empírica: "No podemos tener (por regla general no tenemos) dolores en las muelas de otra persona". En esta proposición las palabras "no podemos" se usan del mismo modo que en la proposición: "Un clavo de hierro no puede rayar el cristal." (Podríamos escribir esto de la siguiente forma: "la experiencia enseña que un clavo de hierro *no raya* el cristal", acabando así con el "no puede".) A fin de ver que es concebible que una persona tuviese dolor en el cuerpo de otra persona, hay que examinar a qué tipo de hechos llamamos criterios de que un dolor esté en un cierto lugar. Es fácil imaginar el siguiente caso: cuando veo mil manos no siempre tengo conciencia de su conexión con el resto de mi cuerpo. Es decir, muchas veces veo moverse mi mano, pero no veo el brazo que la conecta a mi tronco. Y tampoco es necesario que yo compruebe en este momento la existencia del brazo de cualquier otro modo. Por tanto, por lo que yo conozco, la mano puede estar conectada al cuerpo de una persona que se encuentre a mi lado (o bien, naturalmente, no encontrarse conectada a cuerpo humano alguno). Supongamos que yo siento un dolor que, exclusivamente sobre los datos del dolor, por ejemplo, con los ojos cerrados, yo diría que es un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque el lugar doloroso con mi mano derecha. Lo hago y al abrir los ojos veo que estoy tocando la mano de mi vecino (entendiendo por tal la mano conectada al tronco de mi vecino).

Preguntémonos: ¿Cómo sabemos a dónde hemos de señalar cuando se nos pide que señalemos el lugar dolorido? ¿Puede compararse este tipo de indicación con la indicación de una mancha negra sobre una hoja de papel cuando alguien dice: "Señale en esta hoja la mancha negra"? Supongamos que alguien dijese: "Usted señala a este lugar porque, antes de señalar, sabe que los dolores son allí"; preguntémonos: "¿Qué significa *saber* que los dolores son allí?" La palabra "allí" se refiere a un lugar; ¿pero en qué espacio, es decir, un 'lugar' en qué sentido? ¿Conocemos el lugar del dolor en el espacio euclídeo, de tal modo que cuando conocemos dónde nos duele sabemos a qué distancia es de dos de las paredes de esta habitación y del suelo? Cuando me duele la yema del dedo y me toco una muela con ella, ¿mi dolor es ahora un dolor de muela y un dolor de dedo? Sin duda, en cierto

sentido puede decirse que el dolor está localizado sobre la muela. La razón por la que resulta erróneo en este caso decir que tengo dolor de muelas ¿es acaso que, para ser de la muela, el dolor tendría que estar alejado un dieciseisavo de pulgada de la yema de mi dedo? Recordemos que la palabra "donde" puede referirse a lugares en muchos sentidos diferentes. (Con esta palabra se juegan muchos juegos gramaticales diferentes, que se parecen *más* o *menos* entre sí. Pensemos en los diferentes usos del numeral "1".) Yo puedo saber dónde está una cosa y señalar entonces hacia ella en virtud de este conocimiento. Lo que conozco me dice a dónde tengo que señalar. Al hacerlo concebimos este conocimiento como la condición para señalar deliberadamente al objeto. De este modo alguien puede decir: "Puedo señalar al lugar a que usted se refiere porque lo veo", "puedo dirigirle hacia ese sitio porque sé dónde está; dé la vuelta primero hacia la derecha, etc." Ahora nos sentimos inclinados a decir: "Yo tengo que saber dónde está una cosa antes de que pueda señalar hacia ella." Quizá nos sentiremos más a disgusto al decir: "Tengo que saber dónde está una cosa antes de que pueda fijarme en ella." Naturalmente, algunas veces es correcto decir esto. Pero sentimos la tentación de pensar que hay un estado o acontecimiento psíquico particular, el conocimiento del lugar, que tiene que preceder a cualquier acto deliberado de señalar, moverse hacia, etc. Pensemos en el caso análogo: "Sólo puede obedecerse una orden después de haberla comprendido."

Si yo señalo al lugar dolorido de mi brazo, ¿en qué sentido puede decirse que yo sabía donde estaba el dolor antes de que señalase hacia el lugar? Antes de señalar yo podría haber dicho: "El dolor está en mi brazo izquierdo." Supongamos que mi brazo estuviese cubierto con una red de líneas numeradas de tal modo que yo pudiese referirme a cualquier lugar de su superficie. ¿Era necesario que yo hubiese sido capaz de describir el lugar doloroso por medio de estas coordenadas antes de que pudiese señalarlo? Lo que quiero decir es que el acto de señalar *determina* un lugar de dolor. Este acto de señalar, dicho sea de paso, no ha de confundirse con el de encontrar el lugar dolorido a base de pruebas. De hecho, ambos pueden conducir a resultados diferentes.

Pueden pensarse una innumerable variedad de casos en los que diríamos que alguien tiene dolores en el cuerpo de otra persona; o bien, digamos, en un mueble o en cualquier lugar vacío. Desde luego, no tenemos que olvidar que un dolor en un sitio concreto de nuestro

cuerpo, por ejemplo, en una muela de arriba, tiene un acompañamiento táctil y cinestésico particular. Moviendo nuestra mano hacia arriba un corto trecho tocamos nuestro ojo; y las palabras "corto trecho" se refieren aquí a una distancia táctil o a una distancia cinestésica o a ambas. (Es fácil imaginar distancias tactiles y cinestésicas correlacionadas de modos diferentes a los usuales. La distancia que hay desde nuestra boca hasta nuestro ojo puede parecer muy grande 'a los músculos de nuestro brazo' cuando movemos nuestro dedo desde la boca hasta el ojo. Pensemos en lo grande que nos imaginamos que es el agujero que tenemos en la muela cuando el dentista nos aplica el torno e introduce algún instrumento para explorarla.)

Cuando dije que si movíamos nuestra mano un poco hacia arriba tocábamos nuestro ojo, me estaba refiriendo solamente a la evidencia táctil. Es decir, el criterio para saber que mi dedo estaba tocando mi ojo iba a ser solamente que yo tuviese la sensación particular que me habría hecho decir que yo estaba tocando mi ojo, incluso aunque no tuviese evidencia visual de ello e incluso si, mirándome en un espejo, veía que mi dedo no tocaba mi ojo, sino, por ejemplo, mi frente. Del mismo modo que la 'pequeña distancia' a que me he referido era una distancia táctil o cinestésica, así también los lugares de los que dije "están separados por una pequeña distancia" eran lugares tactiles. Decir que mi dedo se mueve en el espacio tactil y cinestésico desde mi muela hasta mi ojo significa entonces que yo tengo aquellas experiencias tactiles y cinestésicas que tenemos normalmente cuando decimos "mi dedo se mueve desde mi muela hasta mi ojo". Pero lo que consideramos como fundamento de esta última proposición no es en modo alguno, como sabemos todos, un fundamento exclusivamente táctil y cinestésico. En realidad, si yo tuviese las referidas sensaciones tactiles y cinestésicas, todavía podría negar la proposión "mi dedo se mueve, etcétera" a causa de lo que viese. Esta proposición es una proposición sobre objetos físicos. (Y no se piense ahora que la expresión "objetos físicos" se pretende que distinga un tipo de objeto de otro.) La gramática de las proposiciones que llamamos proposiciones sobre objetos físicos admite una variedad de fundamentos para cada una de tales proposiciones. La gramática de la proposición "mi dedo se mueve, etcétera..." está caracterizada por el hecho de que yo considero como fundamentos suyos las proposiciones "le veo moverse", "siento que se mueve", "él ve que se mueve", "él me dice que se mueve", etc. Ahora bien, si yo digo "veo que se mueve mi mano", esto parece dar por

supuesto a primera vista que yo estoy de acuerdo con la proposición "mi mano se mueve". Pero si yo considero la proposición "veo que mi mano se mueve" como uno de los fundamentos de la proposición "mi mano se mueve", la verdad de esta última no está implícita desde luego en la verdad de la primera. Por esta razón podría sugerirse la expresión "parece como si mi mano se estuviese moviendo" en lugar de "veo moverse mi mano". Pero esta expresión, aunque indica que puede parecer que mi mano se está moviendo sin moverse realmente, podría sugerir todavía que, después de todo, tiene que haber una mano para que pueda parecer que se mueve; cuando nosotros podríamos imaginar fácilmente casos en los que la proposición que describe el fundamento visual es verdadera y al mismo tiempo otras razones nos hacen decir que yo no tengo mano. Nuestra forma ordinaria de expresión no deja ver esto. En el lenguaje ordinario nos encontramos con la dificultad de tener que describir, por ejemplo, una sensación táctil mediante términos que designan objetos físicos, tales como las palabras "ojo", "dedo", etc., cuando lo que queremos decir no implica la existencia de un ojo o un dedo, etc. Tenemos que utilizar una descripción indirecta de nuestras sensaciones. Naturalmente, esto no significa que el lenguaje ordinario sea insuficiente para nuestros propósitos especiales, sino que es un poco engorroso y a veces nos despista. La razón de esta peculiaridad de nuestro lenguaje es, desde luego, la coincidencia regular de ciertas experiencias sensoriales. Así, cuando siento que mi brazo se mueve, la mayor parte de las veces le puedo ver también moverse. Y si le toco con la mano, también la mano siente el movimiento, etc. (La persona a la que se le ha amputado un pie describirá un dolor particular como dolor del pie.) En tales casos sentimos una fuerte necesidad de expresiones como: "una sensación marcha desde mi mejilla táctil a mi ojo táctil". He dicho todo esto porque, si se tiene conciencia del marco táctil y cinestésico de un dolor, puede resultar difícil imaginar que se pueda tener dolor de muelas en cualquier otro sitio que en las propias muelas de uno. Pero si imaginamos tal caso, esto significa simplemente que imaginamos que entre las experiencias visuales, tactiles, cinestésicas, etc. se da una correlación diferente de la correlación ordinaria. Así, podemos imaginarnos a una persona que tenga la sensación de dolor de muelas más las experiencias tactiles y cinestésicas que van unidas normalmente con el hecho de ver moverse su mano desde sus muelas a su nariz, sus ojos, etc., pero correlacionadas con la experiencia visual de que su mano se mueve hacia estos

lugares en la cara de otra persona. O bien podemos imaginar una persona que tenga la sensación cinestésica de mover su mano y la sensación táctil, en sus dedos y en su cara, de que sus dedos se mueven sobre su cara, mientras que sus sensaciones cinestésicas y visuales habrían de describirse como las de moverse sus dedos sobre su rodilla. Si tuviésemos una sensación de dolor de muelas más ciertas sensaciones tactiles y cinestésicas que suelen ser características del hecho de tocar la muela dolorida y las partes cercanas de nuestra cara y si estas sensaciones fuesen acompañadas por el hecho de ver que mi mano toca el borde de mi mesa y se mueve sobre él, tendríamos dudas sobre si llamar o no a esta experiencia una experiencia de dolor de muelas en la mesa. Por otra parte, si las sensaciones tactiles y cinestésicas descritas estuviesen relacionadas con la experiencia visual de ver "mi mano tocar una muela y otras partes de la cara de otra persona", no hay duda que yo llamaría a esta experiencia "dolor de muelas en la muela de otra persona".

He dicho que la persona que sostenía que era imposible sentir el dolor de otra persona no intentaba negar con ello que una persona pudiese sentir dolor en el cuerpo de otra persona. En realidad, habría dicho: "Yo puedo tener dolor de muelas en las muelas de otro hombre, pero no *su* dolor de muelas".

Así pues, las proposiciones "A tiene una muela de oro" y "A tiene dolor de muelas" no se usan de modo análogo. Difieren en su gramática, mientras que a primera vista pudiera parecer que no difieren.

En cuanto al uso de la palabra "imaginar", alguien podría decir: "Indudablemente, hay un acto perfectamente definido de imaginar que otra persona tiene dolores". Naturalmente, nosotros no lo negamos, ni ningún otro enunciado sobre hechos. Pero veamos: si nos formamos una imagen del dolor de otra persona, ¿la aplicamos del mismo modo que aplicamos, por ejemplo, la imagen de un ojo negro, cuando imaginamos que la otra persona lo tiene así? Volvamos a reemplazar imaginar, en el sentido ordinario, por la realización de una imagen pintada. (Este podría muy bien ser *el* modo que ciertos seres tuviesen de imaginar.) Hagamos entonces que una persona imagine de este modo que A tiene un ojo negro. Una aplicación muy importante de esta imagen será compararla con el ojo real para ver si la imagen es correcta. Cuando nosotros imaginamos de un modo vívido que alguien sufre dolores, suele entrar en nuestra imagen lo que podríamos llamar una sombra de un dolor sentido en el lugar que corresponde a aquel en el

que decimos que él siente el dolor. Pero el sentido en el que una imagen es una imagen está determinado por el modo de compararla con la realidad. Podríamos llamar a esto el método de proyección. Ahora bien, pensemos en la comparación de una imagen del dolor de muelas de A con su dolor de muelas. ¿Cómo se los compararía? Si se dice que se los compara 'indirectamente' a través de su conducta corporal, yo respondo que esto significa que *no* se los compara como se compara la imagen de su conducta con su conducta.

Igualmente, cuando se dice: "Le concedo que no puede *saberse* cuándo tiene dolores A; sólo puede conjeturarse", no se ve la dificultad que encierran los diferentes usos de las palabras "conjeturar" y "conocer". ¿A qué tipo de imposibilidad se estaba uno refiriendo cuando dijo que no se *podía* conocer? ¿No se estaba pensando en un caso análogo al de no poder conocer si la otra persona tenía una muela de oro en su boca porque tenía la boca cerrada? En este caso podía imaginarse conocer lo que, sin embargo, no se conocía; tenía sentido decir que se veía la muela aunque no se veía; o mejor, tiene sentido decir que no se ve su muela y, por tanto, también tiene sentido decir que se ve. Por otra parte, cuando se me concedió que una persona no puede *saber* si otra persona tiene dolores, no se quería decir que resulta que en la realidad la gente no lo sabe, sino que no tenía sentido decir que lo sabían (y, por tanto, tampoco tiene sentido decir que no lo saben). Por tanto, si se usa en este caso el término "conjeturar" o "creer", no se usa como opuesto a "saber". Es decir, no se afirmaba que conocer fuese una meta que no se podía alcanzar y que hubiese que contentarse con conjeturar: más bien lo que sucede es que en este juego no hay meta. Igual que cuando alguien dice: "No se puede contar la serie entera de los números cardinales" no expresa un hecho sobre la fragilidad humana, sino sobre una convención que hemos hecho. Nuestro enunciado no puede compararse, aunque siempre se le compare erróneamente, con otro como "es imposible para un ser humano cruzar a nado el Atlántico"; pero *es* análogo a un enunciado como "no hay meta en una carrera de resistencia". Y ésta es una de las cosas que siente oscuramente la persona que no se da por satisfecha con la explicación de que aunque no se puede saber... se puede conjeturar...

Si nos enfadamos con alguien porque sale a la calle en un día frío estando acatarrado, a veces decimos: "A mí no me va a molestar tu resfriado". Y esto puede significar: "Yo no sufro cuando tú estás

acatarrado". Esta es una proposición que la experiencia enseña. Pues, por así decirlo, podríamos imaginar una conexión inalámbrica entre los dos cuerpos que hiciese que una persona tuviese dolor de cabeza cuando la otra hubiese expuesto la suya al aire frío. Se podría argüir en este caso que los dolores son míos porque los siento en mi cabeza; pero supongamos que otra persona y yo tuviésemos en común una parte de nuestros cuerpos, digamos una mano. Imaginemos los nervios y tendones de mi brazo y los del brazo de A conectados a esta mano por una operación. Imaginemos ahora que una avispa pica el brazo. Los dos gritamos, hacemos un gesto de dolor y damos la misma descripción del dolor, etc. ¿Diremos ahora que tenemos el mismo dolor o dolores diferentes? Si en tal caso alguien dice: "Sentimos dolor en el mismo sitio, en el mismo cuerpo, nuestras descripciones coinciden, pero aun con todo mi dolor no puede ser suyo", yo supongo que se inclinará a decir como justificación: "porque mi dolor es mi dolor y su dolor es su dolor". Y entonces se está haciendo un enunciado gramatical sobre la utilización de la expresión "el mismo dolor". Se dice que no se quiere aplicar la expresión "tiene mi dolor" o "ambos tenemos el mismo dolor", y en su lugar se utilizará quizá una expresión como "su dolor es exactamente igual al mío". (No sería un argumento decir que ambos no pueden tener el mismo dolor porque se podría anestesiar o matar a uno de ellos mientras el otro seguía sintiendo el dolor.) Naturalmente, si excluimos de nuestro lenguaje la expresión "yo tengo su dolor de muelas", al hacerlo excluimos también "yo tengo (o siento) *mi* dolor de muelas". Otra forma de nuestro enunciado metafísico es ésta: "Los datos sensoriales de un hombre son privativos suyos." Y esta forma de expresarlo es incluso más desorientadora porque se parece todavía más a una proposición empírica; el filósofo que dice esto pude muy bien pensar que está expresando una especie de verdad científica.

Nosotros utilizamos la expresión "dos libros tienen el mismo color", pero podríamos decir perfectamente: "No pueden tener el *mismo* color, porque, después de todo, este libro tiene su propio color y el otro libro tiene también su propio color". También esto sería enunciar una regla gramatical —una regla que, dicho sea de paso, no está de acuerdo con nuestro uso ordinario. La razón por la que se puede pensar siquiera en estos dos diferentes usos es la siguiente: nosotros comparamos el caso de los datos sensoriales con el de los cuerpos físicos, caso en el que distinguimos entre "ésta es la misma silla que

vi hace una hora" y "ésta no es la misma silla, sino una exactamente igual a la otra". Aquí tiene sentido decir: "A y B no pueden haber visto la misma silla, pues A estaba en Londres y B en Cambridge; vieron dos sillas exactamente iguales", y esta proposición es una proposición empírica. (Aquí sería útil que se considerasen los diferentes criterios de lo que llamamos la "identidad de estos objetos". ¿Cómo aplicamos los enunciados: "Este es el mismo día...", "ésta es la misma palabra...", "ésta es la misma ocasión...", etc.?)

Lo que hemos hecho en estas discusiones es lo que hacemos siempre que nos encontramos la palabra "poder" en una proposición metafísica. Mostramos que esta proposición esconde una regla gramatical. Es decir, destruimos la semejanza externa entre una proposición metafísica y una proposición empírica, y tratamos de encontrar la forma de expresión que satisface cierto anhelo del metafísico no satisfecho por nuestro lenguaje natural y que, en la medida en que no es satisfecho, produce la confusión filosófica. Sucede lo mismo cuando yo digo en sentido metafísico: "Yo *tengo que* conocer siempre cuándo siento dolor"; esto hace simplemente redudante la palabra "conocer" y en lugar de decir: "Sé que me duele", puedo decir simplemente: "Me duele". Desde luego, el asunto es diferente si atribuimos un sentido a la expresión "dolor inconsciente" fijando criterios experimentales para el caso en que una persona tenga dolor y no lo sepa, y si entonces decimos (correcta o equivocadamente) que de hecho nadie ha tenido nunca dolores de los que no se diese cuenta.

Cuando decimos: "Yo no puedo sentir su dolor", se presenta por sí misma ante nosotros la idea de una barrera insuperable. Pensemos por lo pronto en un caso similar: "Los colores verde y azul no pueden estar simultáneamente en el mismo sitio." El modelo de imposibilidad física que se nos viene ahora a las mientes puede que no sea el de una barrera; nos parece más bien que los dos colores se obstaculizan uno a otro. ¿Cuál es el origen de esta idea? Decimos que tres personas no pueden sentarse una al lado de otra en este banco; no tienen sitio. Ahora bien, el caso de los colores no es análogo a éste; pero se parece algo a decir: "3 × 18 pulgadas no caben en 3 pies". Esta es una regla gramatical y enuncia una imposibilidad lógica. La proposición: "Tres personas no pueden sentarse una al lado de otra en un banco de una yarda de longitud" enuncia una imposibilidad física; y este ejemplo muestra claramente por qué se confunden las dos imposibilidades. (Compárense la proposición: "El es seis pulgadas más

alto que yo" con la proposición "seis pies son seis pulgadas más largos que cinco pies seis pulgadas". Estas proposiciones son de clases completamente diferentes, pero tienen exactamente la misma apariencia.) La razón por la que se nos ocurre en estos casos la idea de la imposibilidad física es, por una parte, la de que decidimos en contra de la utilización de una determinada forma de expresión y, por otra, la de que nos sentimos profundamente inclinados a utilizarla, ya que (*a*) suena perfectamente en español o en alemán, etc., y (*b*) hay formas de expresión muy similares que se usan en otros sectores de nuestro lenguaje. Hemos decidido en contra de la utilización de la expresión: "Están en el mismo lugar"; por otra parte, esta expresión se nos presenta como muy recomendable por su analogía con otras expresiones, de modo que, en un cierto sentido, tenemos que eliminar esta forma de expresión por la fuerza. Y es por esto por lo que nos parece a nosotros mismos que estamos rechazando una proposición universalmente falsa. Nos hacemos una imagen como la de los dos colores que se obstaculizan uno a otro o la de una barrera que no permite a una persona acercarse a la experiencia de otra más que hasta la situación de observar su conducta; pero al considerarlo más en detalle encontramos que no podemos aplicar la imagen que hemos hecho.

Nuestra indecisión entre la imposibilidad lógica y la física nos hace hacer enunciados como el siguiente: "Si lo que yo siento es siempre únicamente *mi* dolor, ¿qué significado puede tener la suposición de que alguien más tiene dolor?" Lo que hay que hacer en tales casos es contemplar siempre cómo *se usan de hecho en nuestro lenguaje* las palabras en cuestión. En todos estos casos nosotros estamos considerando un uso distinto del que nuestro lenguaje ordinario hace de las palabras. Un uso que, por otra parte, precisamente entonces nos parece altamente recomendable por alguna razón. Cuando algo relacionado con la gramática de nuestras palabras parece extraño, es porque nos sentimos inclinados alternativamente a utilizar una palabra de varios modos diferentes. Y es especialmente difícil descubrir que una afirmación que hace el metafísico expresa disconformidad con nuestra gramática cuando las palabras de esta afirmación pueden usarse también para expresar un hecho de experiencia. Así, cuando él dice "sólo mi dolor es dolor real", esta frase puede significar que las otras personas sólo están simulando. Y cuando dice "este árbol no existe cuando nadie lo ve", esto puede significar: "este árbol se desvanece cuando le volvemos la espalda". La persona que dice "sólo mi dolor es real"

no intenta decir que ha descubierto mediante los criterios comunes —es decir, los criterios que dan a nuestras palabras sus significados comunes— que las otras personas que decían que tenían dolores estaban mintiendo. Sino que contra lo que se rebela es contra el uso de *esta* expresión en conexión con *estos* criterios. Es decir, pone objeciones al hecho de que se use esta palabra del modo particular en que se usa comúnmente. Por otra parte, no se da cuenta de que está oponiéndose a una convención. Ve un modo de dividir el país distinto del que se usa en el mapa ordinario. Se siente inclinado, por así decirlo, a utilizar el nombre "Devonshire" no para el distrito con su delimitación convencional, sino para una región delimitada de modo diferente. Podría expresarlo diciendo: "¿No es absurdo hacer de *esto* un distrito, trazar los límites *aquí*?" Pero lo que dice es: "El Devonshire *real* es éste." Nosotros podríamos responder: "Lo que usted quiere es solamente una nueva notación y los hechos geográficos no se cambian mediante una nueva notación." Es verdad, sin embargo, que nosotros podemos ser atraídos o repelidos irresistiblemente por una notación. (Olvidamos fácilmente cuánto puede significar para nosotros una notación, una forma de expresión, y que cambiarla no es siempre tan fácil como suele serlo en matemáticas o en ciencias. Un cambio de vestidos o de nombres puede significar muy poco y puede significar muchísimo.)

Intentaré elucidar el problema discutido por realistas, idealistas y solipsistas mostrándoles un problema estrechamente relacionado con él. Es éste: "¿Podemos tener pensamientos inconscientes, sentimientos inconscientes, etc.?" La idea de que existan pensamientos inconscientes ha producido repugnancia a mucha gente. Otros, en cambio, han dicho que los primeros se equivocaban al suponer que sólo puede haber pensamientos conscientes y que el psicoanálisis había descubierto los inconscientes. Los que ponían objeciones al pensamiento inconsciente no veían que no estaban atacando a las reacciones psicológicas recién descubiertas, sino al modo como se describían. Por otra parte, los psicoanalistas se vieron llevados por su propio modo de expresión a pensar erróneamente que habían descubierto, en un cierto sentido, pensamientos conscientes que eran insconcientes. El primero podría haber expresado su objeción diciendo: "Nosotros no queremos utilizar la expresión 'pensamientos inconscientes'; deseamos reservar la palabra 'pensamiento' para lo que ustedes llaman 'pensamientos conscientes'". Enuncian mal su causa cuando dicen: "Sola-

mente puede haber pensamientos conscientes y no puede haberlos inconscientes". Pues si no quieren hablar de "pensamiento inconsciente", tampoco deberían utilizar la expresión "pensamiento consciente".

¿Pero no es justo decir que, en cualquier caso, la persona que habla tanto de pensamientos conscientes como inconscientes, al hacerlo usa la palabra "pensamientos" de dos modos diferentes? ¿Utilizamos un martillo de dos modos diferentes cuando golpeamos con él un clavo y cuando introducimos un taco en un agujero? ¿Y lo utilizamos de dos modos diferentes o del mismo modo cuando introducimos este taco en este agujero y cuando introducimos otro taco en otro agujero? ¿O solamente deberíamos llamarlos usos diferentes cuando en un caso introducimos algo en algo y, en otro, por ejemplo, rompemos algo? ¿O todo esto es utilizar el martillo de un solo modo y únicamente ha de hablarse de un modo diferente cuando utilizamos el martillo como pisapapeles? ¿En qué casos vamos a decir que una palabra se usa de dos modos diferentes y en cuáles que se usa de un solo modo? Decir que una palabra se usa de dos (o más) modos diferentes no nos da todavía en sí mismo idea alguna sobre su uso. Solamente especifica un modo de observar este uso, proporcionando un esquema de su descripción con dos (o más) subdivisiones. Está muy bien decir: "Yo hago *dos* cosas con este martillo: clavo un clavo en esta tabla y uno en esta otra". Pero también podría haber dicho: "Sólo estoy haciendo una cosa con este martillo; estoy clavando un clavo en esta tabla y uno en esta otra". Puede haber dos tipos de discusiones sobre si una palabra se usa de un modo o de dos: *a*) Dos personas pueden discutir si la palabra inglesa "cleave" se utiliza solamente en el caso de partir en trozos algo o también para el caso de unir unas cosas a otras. Esta es una discusión sobre los hechos de cierto uso real. *b*) Pueden discutir si la palabra "altus", que significa tanto "profundo" como "alto", se usa *por ello* de dos modos diferentes. Esta cuestión es análoga a la cuestión de si la palabra "pensamiento" se usa de dos modos o de uno cuando hablamos de pensamiento consciente e inconsciente. La persona que dice "sin duda, son dos usos diferentes" ha decidido ya utilizar un esquema de dos modos, y lo que dijo expresaba esta decisión.

Ahora bien, cuando el solipsista dice que únicamente sus propias experiencias son reales, es inútil contestarle: "¿Por qué nos dice esto, si usted no cree que nosotros lo oigamos realmente?" O, en todo caso, si le damos esta respuesta, no tenemos que creer que hemos contes-

tado a su dificultad. No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto, tenemos que investigar el *origen* de su enredo. Y encontramos que no sólo se produce confusión y disgusto mental cuando no se satisface nuestra curiosidad sobre determinados hechos o cuando no podemos encontrar una ley de la naturaleza que se adapte a toda nuestra experiencia, sino también cuando nos desagrada una notación —quizá a causa de que evoca diversas asociaciones. Nuestro lenguaje ordinario, que de todas las posibles notaciones es la que impregna toda nuestra vida, mantiene nuestra mente rígidamente en una posición, por así decirlo, y en esta posición la mente se siente a veces entumecida, deseando adoptar otras posiciones. De este modo, nosotros a veces deseamos una notación que acentúe con más fuerza una diferencia, la haga más evidente de lo que la hace el lenguaje ordinario, o bien una que utilice en un caso particular formas similares de expresión de un modo más uniforme que nuestro lenguaje ordinario. Nuestro entumecimiento mental desaparece cuando se nos muestran las notaciones que satisfacen estas necesidades. Estas necesidades pueden ser de lo más variadas.

Ahora bien, la persona a la que llamamos solipsista y que dice que únicamente sus propias experiencias son reales no por ello discrepa de nosotros sobre ninguna cuestión práctica de hecho; no dice que nosotros estamos simulando cuando nos quejamos de dolores; nos compadece tanto como cualquier otra persona y, al mismo tiempo, quiere restringir el uso del epíteto "real" a lo que nosotros llamaríamos sus experiencias; y tal vez no quiera llamar siquiera "experiencias" a nuestras experiencias (sin discrepar aquí tampoco con nosotros sobre ninguna cuestión de hecho). Pues él diría que era *inconcebible* que experiencias distintas de las suyas propias fuesen reales. Por tanto, él debe usar una notación en la que una expresión como "A tiene un dolor de muelas real" (en la que A no es él) carezca de sentido, una notación cuyas reglas excluyan esta expresión del mismo modo

que las reglas del ajedrez excluyen que un peón haga un movimiento de caballo. La sugestión del solipsista lleva a utilizar una expresión como "hay dolor de muelas real" en lugar de "Smith (el solipsista) tiene dolor de muelas". ¿Y por qué no habríamos de admitirle esta notación? No necesito decir que, para evitar confusiones, él haría mejor si no usase en este caso la palabra "real" como opuesta a "simulado"; lo que quiere decir exactamente que tendremos que realizar la distinción "real"/"simulado" de algún otro modo. El solipsista que dice: "Sólo yo siento dolor real", "sólo yo veo (u oigo) realmente" no está manifestando una opinión; y ésta es la razón de que esté tan seguro de lo que dice. Tiene la tentación irresistible de utilizar una cierta forma de expresión; pero todavía tenemos que encontrar *por qué* la tiene.

La expresión "sólo yo veo realmente" está estrechamente conectada con la idea expresada en la afirmación "nosotros nunca sabemos lo que la otra persona ve realmente cuando mira a una cosa" o con ésta: "nosotros no podemos saber nunca si él llama 'azul' a la misma cosa que nosotros llamamos 'azul'". Realmente podríamos argüir: "Yo no puedo saber nunca lo que él ve, ni siquiera si ve, pues todo lo que yo tengo son signos de varios tipos que él me da; por tanto, es una hipótesis completamente innecesaria decir que él ve; lo que es ver, yo sólo lo sé porque yo mismo veo; yo sólo he aprendido que la palabra 'ver' significa lo que *yo* hago". Naturalmente, esto no es del todo verdad, pues indudablemente yo he aprendido un uso diferente y mucho más complicado de la palabra "ver" que el que aquí profeso. Aclaremos mediante un ejemplo de una esfera un poco diferente la tendencia que me guió cuando lo hice: consideremos este argumento: "¿Cómo podemos desear que este papel sea rojo si no es rojo? ¿No significa esto que yo deseo lo que ni siquiera existe? Por tanto, mi deseo sólo puede contener algo *similar* a que el papel sea rojo. ¿No deberíamos, pues, utilizar una palabra diferente de 'rojo' cuando hablamos de desear que algo sea rojo? La representación del deseo nos muestra, sin duda, algo menos definido, algo más vago que la realidad de que el papel es rojo. Por tanto, en lugar de 'yo deseo que este papel sea rojo', yo debería decir algo parecido a 'yo deseo un rojo pálido para este papel'". Pero si él hubiese dicho, hablando corrientemente, "yo deseo un rojo pálido para este papel", para satisfacer su deseo nosotros lo habríamos pintado de un rojo pálido —y esto no era lo que él quería. Por otra parte, no hay nada que objetar a la adopción de

la forma de expresión que él sugiere en tanto en cuanto sepamos que él utiliza la expresión, "yo deseo un x pálido para este papel" para indicar siempre lo que nosotros expresamos ordinariamente con "yo deseo que este papel tenga el color x". Lo que él dijo hacía realmente recomendable su notación, en el sentido en que puede recomendarse una notación. Pero no nos dijo una nueva verdad, ni nos mostró que lo que nosotros decíamos antes fuese falso. (Todo esto conecta nuestro problema presente con el problema de la negación. Solamente les haré una indicación diciendo que sería posible una notación en la que, para decirlo en pocas palabras, una cualidad tuviese siempre dos nombres, uno para el caso de que se diga que algo la tiene y el otro para el caso de que se diga que algo no la tiene. La negación de "este papel es rojo" podría ser entonces, por ejemplo, "este papel no es rojo". De hecho, tal notación satisfaría algunos de los deseos que nos son negados por nuestro lenguaje ordinario y que algunas veces producen un espasmo de confusión filosófica sobre la idea de la negación.)

La dificultad que expresamos diciendo: "Yo no puedo saber lo que él ve cuando dice (de verdad) que ve una mancha azul" surge de la idea de que "saber lo que él ve" significa: "ver lo que él también ve"; sin embargo, no en el mismo sentido en que lo hacemos cuando ambos tenemos el mismo objeto ante nuestros ojos, sino en el sentido en el que el objeto visto sería un objeto, por así decirlo, en su cabeza, o en *él*. La idea es la de que el mismo objeto puede estar ante sus ojos y ante los míos, pero que yo no puedo introducir mi cabeza en la suya (o mi mente en la suya, lo que viene a ser lo mismo) de tal modo que el objeto *real* e *inmediato* de su visión se convierta también en el objeto real e inmediato de mi visión. Con "yo no sé lo que él ve" nosotros queremos decir realmente "yo no sé lo que él mira", donde 'lo que él mira' está oculto y él no puede mostrármelo; está *ante su visión mental*. Por tanto, para librarnos de este enredo, examinemos la diferencia gramatical existente entre los enunciados "yo no sé lo que él ve" y "yo no sé lo que él mira", tal como se usan de hecho en nuestro lenguaje.

La expresión más satisfactoria de nuestro solipsismo parece ser a veces ésta: "Cuando algo es visto (realmente *visto*), soy yo siempre quien lo ve".

Lo que nos extrañará de esta expresión son las palabras "yo siempre". ¿Siempre *quién*? Pues, por raro que parezca, yo no quiero decir: "siempre L. W.". Esto nos lleva a considerar los criterios de la

identidad de una persona. ¿En qué circunstancias decimos: "Esta es la misma persona a la que vi hace una hora"? Nuestro uso real de la expresión "la misma persona" y del nombre de una persona se basa sobre el hecho de que muchas características que utilizamos como criterios de identidad coinciden en la gran mayoría de los casos. Por regla general, a mí se me reconoce por la apariencia de mi cuerpo. La apariencia de mi cuerpo sólo cambia gradualmente y relativamente poco, y de un modo semejante, mi voz, mis hábitos característicos, etc. cambian sólo lentamente y dentro de un margen reducido. Si tendemos a utilizar los nombres personales del modo que lo hacemos, es sólo como consecuencia de estos hechos. El mejor modo de ver esto es imaginar casos irreales que nos muestren qué diferentes 'geometrías' nos inclinaríamos a usar si los hechos fuesen diferentes. Imaginemos, por ejemplo, que todos los cuerpos humanos que existiesen tuviesen la misma apariencia, pero que, por otra parte, diferentes grupos de características pareciesen, por así decirlo, cambiar su habitación entre estos cuerpos. Un grupo de características de este tipo podría ser, por ejemplo, el carácter apacible unido a una voz muy aguda y movimientos lentos, o un temperamento colérico, una voz profunda y movimientos violentos, y otros semejantes. Bajo tales circunstancias, aunque sería posible dar nombres a los cuerpos, quizá estaríamos tan poco inclinados a hacerlo como lo estamos a dar nombres a las sillas de nuestro comedor. Por otra parte, podría ser útil dar nombre a los conjuntos de características, y el uso de estos nombres correspondería ahora *grosso modo* a los nombres personales de nuestro lenguaje actual.

O imaginemos que fuese usual que los seres humanos tuviesen dos caracteres, del siguiente modo: Periódicamente, la forma, dimensiones y características de la conducta de las personas sufren un cambio completo. Es lo corriente que una persona tenga estos dos estados y pase repentinamente de uno a otro. Es muy probable que en tal sociedad nos inclinásemos a bautizar a cada hombre con dos nombres y tal vez a hablar del par de personas que había en su cuerpo. Ahora bien, el doctor Jekyll y Mr. Hyde, ¿serían dos personas o serían la misma persona que simplemente cambiaba? Podemos decir lo que queramos. No estamos forzados a hablar de una doble personalidad.

Hay varios usos de la palabra "personalidad" que nos podemos sentir inclinados a adoptar, todos ellos más o menos parecidos. Lo mismo puede decirse de cuando definimos la identidad de una perso-

na por medio de sus recuerdos. Imaginemos una persona cuyos recuerdos en los días pares de su vida comprendan los acontecimientos de todos estos días, omitiendo por completo lo que sucedió en los días impares. Por otra parte, en un día impar recuerda lo que sucedió en anteriores días impares, pero su memoria omite entonces los días pares sin sensación de discontinuidad. Si lo deseamos, podemos suponer también que tiene apariencias y características alternativas los días pares y los impares. ¿Estamos obligados a decir que aquí hay dos personas habitando el mismo cuerpo? Es decir, ¿es correcto decir que las hay y está mal decir que no las hay, o viceversa? Nada de esto. Pues el uso *ordinario* de la palabra "persona" es lo que podría llamarse un uso compuesto, satisfactorio en circunstancias ordinarias. Si yo supongo, como lo hago, que estas circunstancias han cambiado, la aplicación del término "persona" o "personalidad" ha cambiado con ello; y si yo deseo conservar este término y darle un uso análogo a su uso anterior, tengo libertad para escoger entre varios usos, es decir, entre varios tipos diferentes de analogía. Podría decirse en tal caso que el término "personalidad" no tiene un único heredero legítimo. (Este tipo de consideración es de importancia en la filosofía de las matemáticas. Considérese el uso de las palabras "prueba", "fórmula" y otras. Considérese la cuestión: "¿Por qué ha de llamarse 'filosofía' lo que hacemos aquí? ¿Por qué habría que considerarse como el único heredero legítimo de las diferentes actividades que tuvieron este nombre en otros tiempos?")

Preguntémonos ahora a qué tipo de identidad de la personalidad nos estamos refiriendo cuando decimos "cuando algo es visto, soy siempre yo quien ve". ¿Qué es lo que quiero que tengan en común todos estos casos de visión? A modo de respuesta, tengo que confesarme a mí mismo que no es mi apariencia corporal. Cuando yo veo, no siempre veo parte de mi cuerpo. Y no es esencial que, si veo mi cuerpo entre las cosas que veo, tenga que tener siempre la misma apariencia. De hecho no me preocupo de cómo cambia. Y me pasa lo mismo con todas las propiedades de mi cuerpo, las características de mi conducta e incluso mis recuerdos. Cuando pienso un poco más sobre ello, veo que lo que yo deseaba decir era: "Siempre que se ve una cosa cualquiera, se ve algo". Es decir, aquello de lo que dije que continuaba a lo largo de todas las experiencias de ver no era ninguna entidad particular "yo", sino la experiencia misma de ver. Esto puede resultar más claro si imaginamos que la persona que hace nuestro

enunciado solipsista señala hacia sus ojos mientras dice "yo". (Tal vez porque desea ser exacto y quiere decir expresamente qué ojos pertenecen a la boca que dice "yo" y a las manos que señalan a su propio cuerpo.) ¿Pero a qué está señalando? ¿A estos ojos particulares con la identidad de objetos físicos? (Para comprender esta frase, hay que recordar que la gramática de las palabras de las que decimos que representan objetos físicos está caracterizada por la forma en que utilizamos la expresión "el *mismo* tal-y-tal" o "el idéntico tal-y-tal", en donde "tal-y-tal" designa el objeto físico.) Decíamos antes que él no deseaba señalar a objeto físico particular alguno. La idea de que había hecho un enunciado significativo surgía de una confusión que corresponde a la confusión entre lo que llamaremos "el ojo geométrico" y "el ojo físico". Voy a indicar el uso de estos términos: si una persona trata de obedecer la orden "señale a su ojo", puede hacer varias cosas diferentes y hay varios criterios diferentes, que él aceptará, de si ha señalado a su ojo. Si estos criterios coinciden, como suelen hacerlo, puedo usarlos alternativamente y en combinaciones diferentes para mostrarme que he tocado mi ojo. Si no coinciden, tendré que distinguir entre diferentes sentidos de la frase "yo toco mi ojo" o "yo muevo mi dedo hacia mi ojo". Si, por ejemplo, tengo los ojos cerrados, puedo tener todavía en mi brazo la experiencia cinestésica característica que yo llamaría la experiencia cinestésica de levantar mi mano hacia mi ojo. Reconoceré que he logrado hacerlo por la sensación táctil peculiar de tocar mi ojo. Pero si mis ojos estuviesen tras una placa de vidrio sujeta de tal modo que me impidiese ejercer presión sobre mi ojo con mi dedo, habría todavía un criterio de sensación muscular que me haría decir que mi dedo estaba ahora frente a mi ojo. En cuanto a los criterios visuales, hay dos que puedo adoptar. Hay la experiencia ordinaria de ver levantarse mi mano y venir hacia mi ojo, y naturalmente esta experiencia es diferente de ver juntarse dos cosas, por ejemplo, dos yemas de dedos. Por otra parte, yo puedo utilizar como criterio de que mi dedo se mueve hacia mi ojo lo que veo cuando miro a un espejo y veo que mi dedo se acerca a mi ojo. Si este lugar de mi cuerpo que, decimos, "ve" ha de determinarse moviendo mi dedo hacia mi ojo, de acuerdo con el segundo criterio, puede concebirse entonces que yo pueda ver con lo que, de acuerdo con otros criterios, es la punta de mi nariz o lugares de mi frente; o bien yo podría señalar de este modo a un lugar que se encontrase fuera de mi cuerpo. Si yo deseo que una persona señale hacia su ojo (o sus ojos) *únicamente* de acuer-

do con el segundo criterio, expresaré mi deseo diciendo: "Señale a su ojo (u ojos) geométrico". La gramática de las palabras "ojo geométrico" se halla con la gramática de las palabras "ojo físico" en la misma relación que la gramática de la expresión "el dato sensorial visual de un árbol" con la gramática de la expresión "el árbol físico". En uno y otro caso, el decir "el uno es un *tipo* de objeto *diferente* del otro" lo confunde todo; pues quienes dicen que un dato sensorial es un tipo de objeto diferente de un objeto físico interpretan erróneamente la gramática de la palabra "tipo", lo mismo que quienes dicen que un número es un tipo de objeto diferente de un numeral. Piensan que están haciendo un enunciado tal como "un tren, una estación de ferrocarril y un vagón de ferrocarril son tipos diferentes de objetos", cuando su enunciado es análogo a "un tren, un accidente ferroviario y una ley de ferrocarriles son tipos diferentes de objetos".

Lo que me impulsó a decir "soy siempre yo quien ve cuando se ve algo" podría haberlo expresado también diciendo: "siempre que se ve algo, es *esto* lo que se ve", acompañando la palabra "esto" con un gesto que abarque mi campo visual (pero sin referirme mediante "esto" a los objetos particulares que resulta que veo en este momento). Podría decirse: "Estoy señalando al campo visual como tal y no a nada que esté dentro de él". Y esto solamente sirve para poner de manifiesto la falta de sentido de la primera expresión.

Descartemos, pues, el "siempre" de nuestra expresión. Entonces puedo expresar todavía mi solipsismo diciendo: "Sólo lo que *yo* veo (o: veo ahora) es visto realmente". Y aquí me siento tentado a decir: "Aunque por la palabra 'yo' yo no entiendo L. W., podrá aceptarse que los demás entiendan que 'yo' significa L. W., si de hecho yo soy ahora L. W." Podría expresar también mi pretensión diciendo: "Yo soy el receptáculo de la vida"; pero adviértase que es esencial que cualquiera a quien yo le diga esto sea incapaz de comprenderme. Es esencial que el otro no sea capaz de comprender 'lo que *yo quiero decir* realmente', aunque en la práctica él podría hacer lo que yo deseo concediéndome una posición excepcional en su notación. Pero yo deseo que sea *lógicamente* imposible que me comprenda; es decir, el afirmar que él me comprende debería ser no falso, sino carente de sentido. Mi expresión es así una de las muchas que se usan por los filósofos en varias ocasiones y que se supone que comunican algo a la persona que las dice, aunque sean esencialmente incapaces de comunicar nada a nadie más. Ahora bien, si comunicar un significado indi-

ca que una expresión va acompañada por o produce ciertas experiencias, nuestra expresión puede tener todo tipo de significados y yo no deseo decir nada sobre ellos. Pero, de hecho, nos vemos llevados a pensar equivocadamente que nuestra expresión tiene un significado en el sentido en que lo tiene una expresión no metafísica; pues comparamos erróneamente nuestro caso con otro en el que la otra persona no puede comprender lo que decimos porque le falta una determinada información. (Esta observación sólo puede volverse clara si comprendemos la conexión entre gramática y sentido y sinsentido.)

Para nosotros el significado de una expresión está caracterizado por el uso que hacemos de ella. El significado no es un acompañamiento mental de la expresión. Por esta razón, la frase: "Yo pienso que con ella significo algo", o "estoy seguro de significar algo con ella", que tan frecuentemente oímos en las discusiones filosóficas para justificar el uso de una expresión, no es para nosotros justificación alguna. Nosotros preguntamos: "*¿Qué* quiere usted decir?", es decir, "¿Cómo usa usted esta expresión?" Si alguien me enseñase la palabra "banco" y dijese que él pone algunas veces o siempre una raya sobre ella, así: "banco", y que esto tiene algún significado para él, yo diría: "Yo no sé qué tipo de idea asocia usted con esta raya, pero a mí no me interesa a menos que usted me muestre que hay un uso de la raya en el tipo de cálculo en el que usted desea utilizar la palabra 'banco'". Yo quiero jugar al ajedrez y una persona pone al rey blanco una corona de papel, dejando inalterado el uso de la pieza, pero diciéndome que la corona tiene un signiifcado para él en el juego, significado que no puede expresar mediante reglas. Yo digo: "en la medida en que no altera el uso de la pieza, no tiene lo que yo llamo un significado".

Se oye a veces que una expresión como "esto está aquí" tiene una especie de significado primitivo para mí, cuando mientras la digo señalo a una parte de mi campo visual, aunque no puede comunicar información a nadie más.

Cuando yo digo: "Solamente esto es visto", olvido que una frase puede resultarnos siempre completamente natural sin tener uso alguno en nuestro cálculo de lenguaje. Piénsese en la ley de identidad, "a=a", y en cómo nos esforzamos a veces por captar su sentido, por visualizarlo, mirando un objeto y repitiéndonos a nosotros mismos una frase como "este árbol es la misma cosa que este árbol". Los gestos e imágenes mediante los cuales doy aparentemente sentido a esta frase son muy similares a los que uso en el caso de "solamente *esto* es real-

mente visto". (Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situación concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación metafísica. Así podemos sentir la tentación de decir: "Solamente esto es realmente visto" cuando miramos fijamente a las cosas que nos rodean y que no cambian, mientras que podemos no sentir en modo alguno la tentación de decirlo cuando al caminar miramos a nuestro alrededor.)

Como hemos dicho, no hay nada que objetar contra la adopción de un simbolismo en el que cierta persona posea siempre o de modo temporal una situación excepcional. Y, por tanto, es concebible que si yo digo la frase: "Sólo yo veo realmente" mis semejantes adapten a continuación su notación de tal modo que coincidan conmigo en decir "tal-y-tal es visto realmente" en lugar de "L. W. ve tal-y-tal", etc., etc. Lo que, sin embargo, es un error es pensar que yo puedo *justificar* esta elección de notación. Cuando dije sinceramente que sólo yo veía, me sentía también inclinado a decir que por "yo" yo no quería decir realmente L. W., aunque yo podría decir por ayudar a mis semejantes: "Quien ve ahora realmente es L. W.", si bien no es esto lo que yo pienso realmente. Casi podría decir que por "yo" yo entiendo algo que habita L. W. precisamente ahora, algo que los otros no pueden ver. (Me refería a mi mente, pero no podía señalarla más que por la vía de mi cuerpo.) No hay nada malo en sugerir que los otros deban darme un lugar excepcional en su notación; pero carece de sentido la justificación que yo quiero darle: que este cuerpo es actualmente la sede de lo que realmente vive. Pues hay que admitir que esto no es manifestar nada que sea cuestión de experiencia en sentido ordinario. (Y no se piense que es una proposición empírica que solamente yo puedo conocer porque solamente yo estoy en la posición de tener la experiencia concreta.) Ahora bien, la idea de que el yo real vive en mi cuerpo está conectada con la gramática peculiar de la palabra "yo" y con los malentendidos a que esta gramática puede dar lugar. Hay dos supuestos diferentes en el uso de la palabra "yo" (o "mi"), que yo llamaría "el uso como objeto" y "el uso como sujeto". Son ejemplos del primer tipo de uso los siguientes: "Mi brazo está roto", "yo he crecido seis pulgadas", "yo tengo un chichón en la frente", "el viento sopla sobre mi cabeza". Ejemplos del segundo tipo son: "*Yo* veo tal-y-tal", "*yo* oigo tal-y-tal", "*yo* intento levantar mi brazo", "*yo* pienso que lloverá", "*Yo* tengo dolor de muelas". Puede indicarse la diferen-

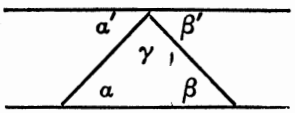
cia entre estas dos categorías diciendo: los supuestos de la primera categoría implican el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de un error, o como debería expersarlo mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error. En una máquina tragaperras se ha tenido en cuenta la posibilidad de fallar tantos. Por el contrario, no es uno de los azares del juego que las bolas no salgan si yo he metido una moneda en la ranura. Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando en un espejo yo podría confundir un chichón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carecería de sentido preguntar: "¿Está usted seguro de que es *usted* quien tiene dolores?" Ahora bien, si en este caso no es posible error alguno es porque el movimiento que podríamos inclinarnos a pensar que es un error, una 'mala jugada', no es siquiera un movimiento del juego. (En ajedrez distinguimos entre jugadas buenas y malas y llamamos un error al hecho de exponer la reina a un alfil. Pero no es error alguno convertir un peón en rey.) Y este modo de expresar nuestra idea sugiere ahora por sí mismo: que tan imposible es que al hacer el enunciado "yo tengo dolor de muelas" yo haya confundido a otra persona conmigo mismo, como lo es que me queje de dolor por equivocación, habiendo confundido conmigo a alguna otra persona. Decir "yo tengo dolor" no es un enunciado *sobre* una persona determinada en mayor medida que lo es el quejarse. "Pero sin duda la palabra 'yo' puesta en la boca de una persona se refiere a la persona que la dice; señala hacia él mismo; y con mucha frecuencia la persona que lo dice señala de hecho hacia sí misma con su dedo". Pero era completamente superfluo señalarse a sí mismo. Igual podría haberse limitado a levantar su mano. Sería equivocado decir que cuando alguien señala con su mano hacia el sol está señalando tanto al sol como a sí mismo, ya que es *él* quien señala; por otra parte, señalando puede llamar la atención tanto sobre el sol como sobre sí mismo.

La palabra "yo" no significa lo mismo que "L. W.", incluso si yo soy L. W., ni significa lo mismo que la expresión "la persona que está hablando ahora". Pero esto no quiere decir: que "L. W." y "yo" signifiquen cosas diferentes. Todo lo que quiere decir es que estas palabras son instrumentos diferentes de nuestro lenguaje.

Piensen en las palabras como instrumentos caracterizados por su

uso y piensen entonces en el uso de un martillo, el uso de un escoplo, el uso de una escuadra, de un bote de cola y de la cola. (Es más, todo lo que aquí decimos no puede ser comprendido más que si se comprende que con las frases de nuestro lenguaje se juega una gran variedad de juegos: dar y obedecer órdenes; hacer preguntas y contestarlas; describir un acontecimiento; contar una historia imaginaria; contar un chiste; describir una experiencia inmediata; hacer conjeturas sobre acontecimientos del mundo físico; hacer hipótesis y teorías científicas; saludar a alguien, etc., etc.) La boca que dice "yo" o la mano que se levanta para indicar que soy yo quien quiere hablar, o que soy yo quien tiene dolor de muelas, no por ello señala a cosa alguna. Por otra parte, si yo deseo indicar el *lugar* de mi dolor, señalo. Y recuérdese aquí de nuevo la diferencia entre señalar al lugar dolorido sin ser guiados por el ojo y, por otra parte, el señalar una cicatriz de mi cuerpo después de buscarla. ("Aquí fue donde me vacunaron".) La persona que grita de dolor o que dice que tiene dolor *no elige la boca que lo dice.*

Todo esto viene a decir que la persona de la que decimos "él tiene dolor" es, por las reglas del juego, la persona que grita, gesticula con su cara, etc. El lugar del dolor —como hemos dicho— puede estar en el cuerpo de otra persona. Si al decir "yo" yo señalo a mi propio cuerpo, modelo el uso de la palabra "yo" sobre el del demostrativo "esta persona" o "él". (Este modo de hacer similares las dos expresiones es análogo en cierto modo al que se adopta a veces en matemáticas, por ejemplo, en la prueba de que la suma de los tres ángulos de un triángulo es 180°.



Decimos "$\alpha=\alpha'$, $\beta=\beta'$ y $\gamma=\gamma$". Las dos primeras igualdades son de un tipo completamente diferente al de la tercera.) En "yo tengo dolor", "yo" no es un pronombre demostrativo.

Compárense los dos casos: 1. "¿Cómo sabe usted que *él* tiene dolores?" "Porque le oigo quejarse". 2. "¿Cómo sabe usted que usted tiene dolores?" "Porque los *siento*". Pero "yo los siento" significa lo mismo que "yo los tengo". Por tanto, esto no ha constituido ninguna explicación. Sin embargo, el hecho de que yo me incline a acentuar

en mi respuesta la palabra "siento" y no la palabra "yo" indica que con "yo" yo no deseo distinguir a una persona (de entre diferentes personas).

La diferencia entre las proposiciones "yo tengo dolor" y "él tiene dolor" no es la de "L. W. tiene dolor" y "Smith tiene dolor". Corresponde más bien a la diferencia entre quejarse y decir que alguien se queja. "Pero indudablemente la palabra "yo" en "yo tengo dolor" sirve para distinguirme de otras personas, ya que es mediante el signo 'yo' como yo distingo el decir que yo tengo dolor del decir que uno de los otros lo tiene." Imaginen un lenguaje en el que en vez de decir "no he encontrado a nadie en la habitación" se dijese "he encontrado al señor Nadie en la habitación". Imaginen los problemas filosóficos que surgirían de tal convención. Algunos filósofos educados en este lenguaje sentirían probablemente que no les gustaba la similaridad de las expresiones "el señor Nadie" y "el señor Smith". Cuando nosotros sentimos que deseamos eliminar el "yo" de "yo tengo dolor", podría decirse que tendemos a hacer similares la expresión verbal del dolor y la expresión mediante el lamento. Nos sentimos inclinados a olvidar que lo que da su significado a una palabra es únicamente el uso peculiar de la palabra. Pensemos en nuestro viejo ejemplo del uso de las palabras: se envía a alguien a la frutería con una tira de papel en la que están escritas las palabras "cinco manzanas". El uso de la palabra *en la práctica* es su significado. Imaginen que fuese lo corriente que los objetos que nos rodean tuviesen etiquetas con palabras escritas, por medio de las cuales nuestro lenguaje se refiriese a los objetos. Algunas de estas palabras serían nombres propios de los objetos, otras nombres genéricos (como mesa, silla, etc.), otras, por su parte, nombres de colores, nombres de formas, etc. Es decir, una etiqueta solamente tendría un significado para nosotros en la medida en que hiciésemos un uso determinado de ella. Ahora bien, podríamos imaginar fácilmente que resultásemos influenciados por el mero hecho de ver una etiqueta sobre una cosa, y que olvidásemos que lo que hace importantes a estas etiquetas es su uso. De esta forma, nosotros creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como "esto es..." (la fórmula de la definición ostensiva). Decimos que llamamos a algo "dolor de muelas" y pensamos que la palabra ha recibido una función definida en las operaciones que realizamos con el lenguaje cuando, bajo determinadas circunstancias, hemos señalado a nuestra mejilla y hemos dicho: "Esto

es dolor de muelas". (Nuestra idea es que cuando señalamos y el otro "solamente conoce aquello a lo que estamos señalando", conoce el uso de la palabra. Y estamos pensando aquí en el caso especial de que 'aquello a lo que señalamos' sea, por ejemplo, una persona y "saber que yo señalo hacia" signifique ver a cuál de las personas presentes señalo.)

Vemos, pues, que, en los casos en los que se usa "yo" como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho *éste* parece ser el ego real, aquél del que se dijo "Cogito, ergo sum". "¿No hay entonces mente, sino solamente un cuerpo?" Respuesta: la palabra "mente" tiene significado, es decir, tiene un uso en nuestro lenguaje; pero el decir esto no dice todavía qué tipo de uso hacemos de ella.

De hecho puede decirse que lo que nos interesaba en estas investigaciones era la gramática de las palabras que describen lo que se llaman "actividades mentales": ver, oír, sentir, etc. Y esto viene a ser lo mismo que decir que nos interesa la gramática de las 'expresiones que describen datos sensoriales'.

Los filósofos dicen como una opinión o convicción filosófica que hay datos sensoriales. Pero decir que yo creo que hay datos sensoriales viene a decir que yo *creo* que puede parecer que un objeto está ante nuestros ojos incluso cuando no lo esté. Ahora bien, cuando se usa la palabra "dato sensorial" debería verse clara la peculiaridad de su gramática. Pues la idea que se tuvo al introducir esta expresión fue la de modelar expresiones que se refiriesen a 'apariencia' según expresiones que se refieren a 'realidad'. Se dijo, por ejemplo, que si dos cosas *parecen* ser iguales, *tiene* que haber dos algos que *sean* iguales. Lo que, naturalmente, significa únicamente que nosotros hemos decidido usar una expresión tal como "las apariencias de estas dos cosas son iguales" de un modo sinónimo con "estas dos cosas parecen ser iguales". Por raro que parezca, la introducción de esta nueva fraseología ha llevado a la gente a pensar que había descubierto nuevas entidades, nuevos elementos de la estructura del mundo, como si decir: "Yo creo que hay datos sensoriales" fuese semejante a decir: "Yo creo que la materia consta de electrones". Cuando hablamos de la igualdad de apariencias o datos sensoriales, introducimos un nuevo uso de la palabra "igual". Es posible que las longitudes A y B nos pa-

rezcan ser iguales, que B y C parezcan ser iguales, pero que A y C no parezcan ser iguales. Y en la nueva notación tendremos que decir que aunque la apariencia (dato sensorial) de A es igual a la de B y la apariencia de B igual a la de C, la apariencia de A no es igual a la apariencia de C; lo que está muy bien si a uno no le molesta usar "igual" intransitivamente.

Ahora bien, el peligro en que nos encontramos cuando adoptamos la notación del dato sensorial es el de olvidar la diferencia entre la gramática de un enunciado sobre datos sensoriales y la gramática de un enunciado, externamente similar, sobre objetos físicos. (A partir de este punto se podría continuar hablando de los malentendidos que tienen su expresión en frases como: "Nosotros no podemos ver nunca un círculo exacto", "todos nuestros datos sensoriales son vagos". Además, esto lleva a la comparación de la gramática de "posición", "movimiento" y "dimensión" en el espacio euclídeo y en el visual. Por ejemplo, hay posición absoluta, movimiento y dimensión absolutas en el espacio visual.)

Ahora bien, nosotros podemos hacer uso de una expresión como "señalar a la *apariencia* de un cuerpo" o "señalar a un dato sensorial". Hablando toscamente, este modo de señalar viene a ser lo mismo que, por ejemplo, apuntar mirando por encima del cañón de un arma. Podemos señalar así y decir: "Esta es la dirección en la que veo mi imagen en el espejo". Se puede usar también una expresión como "la apariencia, o dato sensorial, de mi dedo señala al dato sensorial del árbol" y otras similares. Tenemos que distinguir, sin embargo, estos casos de señalamiento de aquellos en los que señalamos en la dirección en que parece venir un sonido o señalo mi frente con los ojos cerrados, etcétera.

Ahora bien, cuando yo digo al modo solipsista "*esto* es lo que es visto realmente", señalo ante mí y es esencial que yo señale *visualmente*. Si yo señalase hacia los lados o detrás de mí —hacia cosas que no veo, por así decirlo—, en este caso el señalar carecería de sentido para mí; no sería señalar en el sentido en el que yo deseo señalar. Pero esto significa que cuando yo señalo ante mí diciendo "esto es lo que es visto realmente", aunque hago el gesto de señalar, yo no señalo a una cosa como opuesta a otra. Es como cuando viajando en un coche y teniendo prisa hago fuerza instintivamente contra cualquier cosa que tenga frente a mí, como si yo pudiese empujar el coche desde dentro.

Cuando tiene sentido decir: "Yo veo esto", o "esto es visto", señalando a lo que veo, también tiene *sentido* decir: "Yo veo esto", o "esto es visto", señalando a algo que *no* veo. Cuando hacía mi enunciado solipsista yo señalaba, pero privé al señalar de su sentido conectando inseparablemente aquello que señala y aquello a lo que señala. Construí un reloj con todas sus ruedas, etc. y al final fijé la esfera a la aguja y la hice dar vueltas con ella. El "solamente esto es visto realmente" del solipsista nos recuerda de este modo a una tautología.

Naturalmente, una de las razones por la que nos sentimos tentados a hacer nuestro pseudo-enunciado es su similaridad con el enunciado "Yo solamente veo esto", o "ésta es la región que veo", en el que yo señalo a ciertos objetos de mi alrededor como opuestos a otros o en una cierta dirección en el espacio físico (no en el espacio visual) como opuesta a otras direcciones en el espacio físico. Y si yo digo, señalando en este sentido, "esto es lo que es visto realmente", alguien puede responderme: "Esto es lo que *usted,* L. W., ve; pero no hay nada que objetar a la adopción de una notación en la que lo que solemos llamar 'cosas que ve L. W.' se llame 'cosas vistas realmente'". Sin embargo, si yo creo que señalando a aquello que en mi gramática no tiene vecino puedo comunicarme algo a mí mismo (si no a los otros), cometo un error semejante al de pensar que la frase "yo estoy aquí" tiene sentido para mí (y, de paso, es siempre verdadera) bajo condiciones diferentes de las muy especiales condiciones en las que tiene sentido. Por ejemplo, cuando otra persona reconoce mi voz y la dirección en que hablo. Un nuevo caso importante en el que pueden aprender que una palabra tiene significado por el uso concreto que hacemos de ella. Somos como quienes creyesen que piezas de madera que tuviesen más o menos la forma de piezas de ajedrez o de damas y que estuviesen colocadas sobre un tablero de ajedrez constituyen un juego, aunque no se haya dicho nada sobre cómo han de usarse.

Decir "se me aproxima" tiene sentido incluso si, hablando físicamente, nada se aproxima a mi cuerpo; y del mismo modo tiene sentido decir "está aquí" o "me ha alcanzado" cuando nada ha alcanzado mi cuerpo. Y, por otra parte, "yo estoy aquí" tiene sentido si se reconoce mi voz y se la oye venir de un lugar concreto del espacio común. En la frase "está aquí", el 'aquí' era un aquí en el espacio visual. Hablando toscamente, es el ojo geométrico. Para tener sentido, la frase "yo estoy aquí" tiene que atraer la atención hacia un lugar del espacio común. (Y hay varios modos de los que podría usarse esta frase.) El

filósofo que piensa que tiene sentido decirse a sí mismo "yo estoy aquí" toma la expresión verbal de la frase en la que "aquí" es un lugar del espacio común y piensa en el "aquí" como el aquí del espacio visual. Por tanto, en realidad dice algo parecido a "aquí es aquí".

Sin embargo, yo podría intentar expresar mi solipsismo de un modo diferente: imagino que yo y otras personas hacemos dibujos o escribimos descripciones de lo que cada uno de nosotros ve. Estas descripciones son puestas ante mí. Yo señalo a la que yo he hecho y digo: "Solamente esto es (o era) visto realmente". O sea, estoy tentado a decir: "Solamente esta descripción tiene realidad (realidad visual) tras ella". Yo podría llamar a las otras "descripciones en blanco". También podría expresarme diciendo: "Solamente *esta* descripción fue tomada de la realidad; solamente ésta fue comparada con la realidad". Ahora bien, cuando decimos que este dibujo o descripción es una proyección, digamos de este grupo de objetos —los árboles que miro— o que ha sido derivada de estos objetos, esto tiene un significado claro. Pero tenemos que examinar la gramática de una expresión como "esta descripción está derivada de mi dato sensorial". Aquello sobre lo que estamos hablando está conectado con la tentación peculiar a decir: "Yo no sé nunca a lo que el otro se refiere realmente con 'marrón' o lo que ve realmente cuando dice (sinceramente) que ve un objeto marrón". Podríamos proponer a quien dice esto que utilice dos palabras diferentes en lugar de la palabra única "marrón"; una palabra *para su impresión particular,* la otra palabra con el significado que puedan comprender igualmente otras personas además de él. Si piensa sobre esta propuesta, verá que hay algo que está mal en su concepción del significado, de la función, de la palabra "marrón" y de otras. Busca una justificación de su descripción cuando no hay ninguna. (Exactamente lo mismo que en el caso en que una persona cree que la cadena de razones tiene que ser ilimitada. Piensen en la justificación de la realización de operaciones matemáticas mediante una fórmula general; y en la cuestión: ¿Nos obliga esta fórmula a hacer uso de ella en este caso concreto como lo hacemos?) Decir "yo derivo una descripción de la realidad visual" no puede significar nada análogo a: "Yo derivo una descripción de lo que yo veo aquí". Por ejemplo, yo puedo ver un muestrario en el que un cuadrado coloreado esté relacionado con la palabra "marrón" y también una mancha del mismo color en cualquier parte; y puedo decir: "Este muestrario me indica que tengo que usar la palabra 'marrón' para la descripción de esta

mancha". Así es como yo puedo derivar la palabra que se necesita en mi descripción. Pero carecería de sentido decir que yo derivo la palabra "marrón" de la impresión de color concreta que recibo.

Preguntemos ahora: "¿Puede tener dolor un *cuerpo* humano?" Se inclina uno a decir: "¿Cómo puede tener dolor el cuerpo? El cuerpo en sí mismo es algo muerto; un cuerpo no es consciente." Y nuevamente parece aquí como si examinásemos la naturaleza del dolor y viésemos que está en su naturaleza que un objeto material no pueda tenerlo. Y es como si viésemos que lo que tenga dolor tiene que ser una entidad de una naturaleza diferente de la de un objeto material; que, de hecho, tiene que ser de naturaleza mental. Pero decir que el ego es mental es como decir que el número 3 es de naturaleza mental o inmaterial cuando nos damos cuenta de que el numeral "3" no se usa como signo de un objeto físico.

Por otra parte, podemos adoptar perfectamente la expresión "este cuerpo siente dolor" y, tal como suele hacerse, le diremos entonces que vaya al doctor, que se acueste e incluso que recuerde que cuando la última vez tuvo dolores se pasaron en un día. "Pero esta forma de expresión, ¿no sería por lo menos una forma indirecta?" ¿Usamos una expresión indirecta cuando decimos: "Escriba '3' en lugar de 'x' en esta fórmula" en vez de "sustituya x por 3"? (¿O bien, por el contrario, es la primera de estas dos expresiones la única directa, como piensan algunos filósofos?) Una expresión no es más directa que la otra. El significado de la expresión depende por completo de cómo seguimos usándola. No nos imaginemos el significado como una conexión oculta que hace la mente entre una palabra y una cosa, ni que esta conexión *contiene* todo el uso de la palabra como podría decirse que la semilla contiene al árbol.

El meollo de nuestra proposición de que aquello que tiene dolores o ve o piensa es de naturaleza mental es únicamente que la palabra "yo" en "yo tengo dolores" no denota un cuerpo particular, ya que no podemos sustituir "yo" por una descripción de un cuerpo.

CUADERNO MARRON

Cuaderno marrón

I

Al describir Agustín de Hipona su aprendizaje del lenguaje dice que le enseñaron a hablar aprendiendo los nombres de las cosas. Resulta claro que quien diga esto está pensando en el modo en que un niño aprende palabras tales como "hombre", "azúcar", "mesa", etcétera. No piensa en principio en palabras tales como "hoy", "no", "pero", "quizá".

Supongamos que una persona describiese un juego de ajedrez sin mencionar la existencia y las operaciones de los peones. Su descripción del juego como fenómeno natural será incompleta. Por otra parte, podemos decir que ha descrito completamente un juego más simple. En este sentido podemos decir que la descripción que hace Agustín de Hipona del aprendizaje del lenguaje es correcta para un lenguaje más sencillo que el nuestro. Imaginemos este lenguaje:

1) Su función es la comunicación entre un albañil A y su peón B. B tiene que alcanzarle a A los materiales de construcción. Hay piedras cúbicas, ladrillos, losetas, vigas, columnas. El lenguaje consta de las palabras "cubo", "ladrillo", "loseta", "columna". A grita una de estas palabras, tras lo cual B trae una piedra de una forma determinada. Imaginemos una sociedad en la que éste sea el único sistema de lenguaje. El niño aprende este lenguaje de los mayores entrenándose en su uso. Estoy utilizando la palabra "entrenar" de un modo estrictamente análogo a cuando hablamos de que se está entrenando a un animal para hacer ciertas cosas. Se hace por medio del ejemplo, la recompensa, el castigo y similares. Constituye una parte de este entrenamiento que señalemos a un elemento de construcción, dirijamos la atención del niño hacia él y pronunciemos una palabra. Voy a llamar a este procedimiento enseñanza *demostrativa* de las palabras. En el uso real de este lenguaje, un hombre grita las palabras como órdenes y el otro actúa de acuerdo con ellas. Pero el aprender y el enseñar

este lenguaje consistirán en este procedimiento: el niño simplemente 'nombra' cosas, es decir, pronuncia las palabras del lenguaje cuando el maestro señala hacia las cosas. En realidad, habrá un ejercicio más simple todavía: el niño repite las palabras que pronuncia el maestro.

(Nota. Objeción: la palabra "ladrillo" en el lenguaje 1) no tiene el significado que tiene en *nuestro* lenguaje. Esto es cierto si significa que en nuestro lenguaje hay usos de la palabra "ladrillo" diferentes de nuestros usos de esta palabra en el lenguaje 1). Pero ¿no usamos nosotros a veces la palabra "¡ladrillo!" precisamente de este modo? ¿O deberíamos decir que cuando la usamos es una frase elíptica, una abreviatura de "tráeme un ladrillo"? ¿Es correcto decir que si *nosotros* decimos "¡ladrillo!" *queremos decir* "tráeme un ladrillo"? ¿Por qué habría yo de traducir la expresión "¡ladrillo!" por la expresión "tráeme un ladrillo"? Y si son sinónimas, ¿por qué no habría yo de decir: Si él dice "¡ladrillo!", quiere decir "¡ladrillo!"...? O bien: ¿por qué no habría de ser él capaz de querer decir precisamente "¡ladrillo!", si es capaz de querer decir "tráeme un ladrillo", a menos que se quiera afirmar que cuando dice en voz alta "¡ladrillo!" de hecho se dice siempre a sí mismo mentalmente "tráeme un ladrillo"? Pero ¿qué razón podríamos tener para afirmar esto? Supongamos que alguien preguntase: Si una persona da la orden "tráeme un ladrillo", ¿tiene que referirse mentalmente a ella como a tres palabras o puede hacerlo como a una palabra compuesta sinónima con la palabra única "¡ladrillo!"? Se tiene la tentación de contestar: se *refiere* a las tres palabras si en su lenguaje utiliza esta frase en contraste con otras frases en las que se utilizan estas palabras, como, por ejemplo, "llévate estos dos ladrillos". Pero qué sucedería si yo preguntase: "¿Pero cómo se contrasta su frase con estas otras? ¿Tiene que haberlas pensado simultáneamente, o poco antes o poco después, o es suficiente con que las haya aprendido alguna vez, etc.?" Cuando nos hemos hecho a nosotros mismos esta pregunta, resulta que es irrelevante cuál de estas alternativas sea la que se dé. Y nos inclinamos a decir que todo lo que es realmente relevante es que estos contrastes existan en el sistema de lenguaje que está utilizando y que en modo alguno necesitan estar presentes en su mente cuando pronuncia su frase. Comparemos ahora esta conclusión con nuestra pregunta original. Cuando la hicimos, parecíamos hacer una pregunta sobre el estado mental de la persona que dice la frase, mientras que la idea de significado a que hemos llegado al final no era la de un estado mental. A veces pensa-

mos en el significado de los signos como en estados de la mente de la persona que los utiliza, a veces como en el papel que están jugando estos signos en un sistema de lenguaje. La conexión entre estas dos ideas está en que es indudable que las experiencias mentales que acompañan al uso de un signo están causadas por nuestro uso del signo en un sistema de lenguaje particular. William James habla de sentimientos específicos que acompañan al uso de palabras tales como "y", "si", "o". Y no hay duda de que por lo menos ciertos gestos están conectados muchas veces con tales palabras, como, por ejemplo, un gesto de reunir con "y" y un gesto de desechar con "no". Y es evidente que conectadas con estos gestos hay sensaciones visuales y musculares. Por otra parte, es bastante claro que estas sensaciones no acompañan a cada uso de las palabras "no" e "y". Si en algún lenguaje la palabra "pero" significase lo que significa "no" en español, resulta claro que no compararíamos los significados de estas dos palabras comparando las sensaciones que producen. Pregúntense a sí mismos qué medios tenemos de descubrir los sentimientos que producen en diferentes personas y en ocasiones diferentes. Pregúntense: "Cuando yo dije 'déme una manzana *y* una pera *y* salga de la habitación', ¿tuve el mismo sentimiento cuando pronuncié las dos palabras 'y'?" Pero no negamos que las personas que usen la palabra "pero" como se usa "no" en español tendrán, hablando en términos generales, sensaciones similares cuando dicen la palabra "pero" a las que tienen los españoles cuando usan "no". Y en ambos lenguajes la palabra "pero" estará acompañada en conjunto por diferentes grupos de experiencias.)

2) Consideremos ahora una extensión del lenguaje 1). El peón del albañil sabe de memoria la serie de palabras de uno a diez. Cuando se le da la orden: "¡Cinco losetas!", va a donde se guardan las losetas, dice las palabras de uno a cinco, coge una loseta por cada palabra y se las lleva al albañil. Aquí ambas partes usan el lenguaje diciendo las palabras. Aprender de memoria los numerales será una de las características esenciales del aprendizaje de este lenguaje. El uso de los numerales se enseñará demostrativamente una vez más. Pero ahora la misma palabra, por ejemplo, "tres", se enseñará señalando o a losetas, o a ladrillos, o a columnas, etc. Y, por otra parte, se enseñarán numerales diferentes señalando a grupos de piedras de la misma forma.

(Observación: Hemos insistido en la importancia de aprender de memoria la serie de numerales porque en el aprendizaje del lenguaje 1) no había una característica comparable a ésta. Y esto nos muestra

que al introducir los numerales hemos introducido en nuestro lenguaje un *tipo* de instrumento completamente diferente. La diferencia de tipo es mucho más evidente cuando contemplamos un ejemplo de esta sencillez que cuando consideramos nuestro lenguaje ordinario, con sus innumerables tipos de palabras que parecen todas más o menos semejantes cuando están recogidas en el diccionario.

¿Qué tienen de común las explicaciones demostrativas de los numerales con las de las palabras "loseta", "columna", etc., excepto un gesto y la pronunciación de las palabras? La forma en que se utiliza tal gesto es diferente en ambos casos. La diferencia se hace borrosa si se dice: "En un caso señalamos a una forma, en el otro a un número". La diferencia sólo se hace evidente y clara cuando contemplamos un ejemplo *completo* [es decir, el ejemplo de un lenguaje elaborado en detalle completamente].)

3) Introduzcamos un nuevo instrumento de comunicación: un nombre propio. Se le atribuye a un objeto particular (una piedra de construcción concreta) señalándole y pronunciado el nombre. Si A grita el nombre, B trae el objeto. La enseñanza demostrativa de un nombre propio vuelve a ser diferente de la enseñanza demostrativa en los casos 1) y 2).

(Observación: esta diferencia no consiste, sin embargo, en el acto de señalar y pronunciar la palabra ni en ningún acto mental (¿significado?) que le acompañe, sino en el papel que la demostración (señalar y pronunciar) juega en el entrenamiento total y en el uso que se hace de ella en la práctica de la comunicación por medio de este lenguaje. Alguien podría pensar que la diferencia podría describirse diciendo que en los distintos casos señalamos a diferentes tipos de objetos. Pero supongan que yo señalo con mi mano a un jersey azul. ¿En qué diferirá el señalar a su color del señalar a su forma? Nos inclinamos a decir que la diferencia es que en los dos casos nosotros *significamos* algo diferente. Y 'significado' tiene que ser aquí algún tipo de proceso que tiene lugar mientras señalamos. Lo que nos tienta especialmente a esta opinión es que al preguntarse a una persona si señalaba al color o a la forma es capaz, por lo menos en la mayoría de los casos, de contestar y de estar seguro de que su contestación es correcta. Por otra parte, si buscamos dos actos mentales tan característicos como significar el color y significar la forma, etc., no somos capaces de encontrar ninguno, o por lo menos ninguno que tenga que acompañar siempre a la indicación del color y a la indicación de la for-

ma, respectivamente. Tenemos solamente una idea *aproximada* de lo que significa concentrar la atención propia sobre el color como opuesto a la forma, o viceversa. La diferencia, podría decirse, no está en el acto de demostración, sino más bien en lo que rodea a este acto en el uso del lenguaje.)

4) Al ordenársele: "¡Esta loseta!", B trae la loseta a la que señala A. Al ordenársele: "¡Loseta, allí!", lleva una loseta al lugar indicado. ¿Se ha enseñado demostrativamente la palabra "allí"? Sí y no. Cuando se entrena a una persona en el uso de la palabra "allí", el maestro al entrenarla hará el gesto de señalar y pronunciará la palabra "allí". ¿Pero diríamos por ello que da el nombre "allí" a un lugar? Recuérdese que en este caso el gesto de señalar es parte de la práctica misma de la comunicación.

(Observación: Se ha sugerido que palabras tales como "allí", "aquí", "ahora", "esto" son los *'nombres propios reales'* por oposición a lo que llamamos nombres propios en la vida ordinaria y que, en la opinión a que me estoy refiriendo, sólo pueden llamarse así toscamente. Hay una extendida tendencia a considerar solamente como una tosca aproximación de lo que podría llamarse idealmente un nombre propio a lo que en la vida ordinaria se llama así. Compárese la idea del 'individuo' de Russell. El habla de los individuos como de los últimos componentes de la realidad, pero dice que es difícil decir qué cosas son individuos. La idea es que esto ha de revelarlo el análisis ulterior. Por otra parte, nosotros introdujimos la idea de un nombre propio en un lenguaje en el que se aplicaba a lo que en la vida ordinaria llamamos "objetos", "cosas" ("piedras de construcción").

—"¿Qué significa la palabra 'exactitud'? ¿Es verdadera exactitud si se supone que usted va a venir a tomar el té a las 4,30 y usted viene cuando un buen reloj da las 4,30? ¿O solamente sería exactitud si usted comenzase a abrir la puerta en el momento en que el reloj comenzase a sonar? ¿Pero cómo ha de definirse este momento y cómo ha de definirse 'comenzar a abrir la puerta'? ¿Sería correcto decir: 'Es difícil decir lo que es verdadera exactitud, pues todo lo que conocemos son solamente toscas aproximaciones'?")

5) Preguntas y respuestas: A pregunta: "¿Cuántas losetas?" B las cuenta y contesta con el numeral.

A los sistemas de comunicación tales como los ejemplos 1), 2), 3), 4) y 5) los llamaremos "juegos de lenguaje". Son más o menos similares a lo que en el lenguaje ordinario llamamos juegos. A los niños se

les enseña su lengua nativa por medio de tales juegos, que aquí tienen incluso el carácter de distracción de los juegos. Sin embargo, no estamos contemplando los juegos de lenguaje que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana. Para no olvidar este punto de vista, muchas veces es conveniente imaginar que estos lenguajes tan simples son el sistema entero de comunicación de una tribu en un estado de sociedad primitivo. Piénsese en la aritmética primitiva de tales tribus.

Cuando el muchacho o el adulto aprenden lo que podrían llamarse lenguajes técnicos especiales, por ejemplo, el uso de mapas y diagramas, la geometría descriptiva, el simbolismo químico, etc., aprenden más juegos de lenguaje. (Observación: la imagen que tenemos del lenguaje del adulto es la de una masa nebulosa de lenguaje, su lengua materna, rodeada por juegos de lenguaje discontinuos y más o menos definidos, los lenguajes técnicos.)

6) Preguntando el nombre: introducimos nuevas formas de materiales de construcción. B señala a uno de ellos y pregunta: "¿Qué es esto?"; A contesta: "Esto es un...". Posteriormente A grita esta nueva palabra, digamos "arco", y B trae la piedra. A las palabras "Esto es..." junto con el gesto de señalar las llamaremos explicación ostensiva o definición ostensiva. En el caso 6) se explicaba, en realidad, un nombre genérico como el nombre de una forma. Pero de un modo semejante podemos preguntar por el nombre propio de un objeto particular, por el nombre de un color, de un numeral, de una dirección.

(Observación: nuestro uso de expresiones tales como "nombres de números", "nombres de colores", "nombres de materiales", "nombres de naciones" puede provenir de dos fuentes diferentes. Una es que podríamos imaginar que las funciones de los nombres propios, de los numerales, de los nombres de colores, etc., son mucho más semejantes de lo que lo son realmente. Si lo hacemos así, nos sentimos tentados a pensar que la función de toda palabra es más o menos parecida a la función de un nombre propio de persona o a nombres genéricos tales como "mesa", "silla", "puerta", etc. La segunda fuente es ésta: si vemos lo fundamentalmente diferentes que son las funciones de palabras tales como "mesa", "silla", etc. de las (funciones) de los nombres propios y lo diferentes que son ambas de, digamos, las funciones de los nombres de colores, no vemos razón alguna por la que no debamos hablar también de nombres de números o nombres de direcciones, no

diciendo algo semejante a "los números y las direcciones son formas diferentes de objetos", sino más bien insistiendo en la analogía que hay en la *falta* de analogía entre las funciones de las palabras "silla" y "Jack" por una parte y "Este" y "Jack" por otra.)

7) B tiene una tabla en la que hay signos escritos colocados frente a imágenes de objetos (por ejemplo, una mesa, una silla, una taza de té, etc.). A escribe uno de los signos, B lo busca en la tabla, mira o señala con su dedo desde el signo escrito a la imagen que tiene enfrente, y trae el objeto que la imagen representa.

Consideremos ahora los diferentes tipos de signos que hemos introducido. Distingamos primero entre frases y palabras. Llamaré una frase[1] a todo signo completo en un juego de lenguaje; sus signos constituyentes son palabras. (Esto es solamente una observación tosca y general sobre el modo en que voy a usar las palabras "proposición"[1] y "palabra".) Una proposición puede constar de una única palabra. En 1) los signos "¡ladrillo!", "¡columna!" son las frases. En 2) una frase consta de dos palabras. De acuerdo con el papel que las proposiciones juegan en un juego de lenguaje, distinguimos entre órdenes, preguntas, explicaciones, descripciones, etc.

8) Si en un juego de lenguaje similar a 1) A grita una orden: "¡loseta, columna, ladrillo!", que es obedecida por B trayendo una loseta, una columna y un ladrillo, aquí podríamos hablar de tres proposiciones o de una sola. Por otra parte, si

9) el orden de las palabras muestra a B el orden en el que ha de traer los materiales de construcción, diremos que A grita una proposición que consta de tres palabras. Si en este caso la orden tomase la forma "¡loseta, luego columna, luego ladrillo!", diríamos que constaba de cuatro palabras (no de cinco). Entre las palabras vemos grupos de palabras con funciones similares. Podemos ver fácilmente una similaridad en el uso de las palabras "uno", "dos", "tres", etc. y otra en el uso de "loseta", "columna" y "ladrillo", etc., y distinguimos así partes del habla. En 8) todas las palabras de la proposición pertenecían a la misma parte del habla.

10) El orden en el que B tenía que traer las piedras en 9) podría haberse indicado mediante la utilización de los ordinales así: "¡Se-

---

[1] Wittgenstein usa aquí "frase" y "proposición" de un modo intercambiable en lugar de la palabra alemana "*Satz*." *(N. del E.)*

gundo, columna; primero, loseta; tercero, ladrillo!". Tenemos aquí un caso en el que lo que era la función del orden de las palabras en un juego de lenguaje es la función de determinadas palabras en otro.

Reflexiones como la precedente nos mostrarán la infinita variedad de las funciones de las palabras en las proposiciones, y es curioso comparar lo que vemos en nuestros ejemplos con las reglas simples y rígidas que dan los lógicos para la construcción de las proposiciones. Si agrupamos las palabras de acuerdo con la similaridad de sus funciones, distinguiendo así partes del habla, es fácil ver que pueden adoptarse muchos modos de clasificación diferentes. Incluso podríamos imaginar fácilmente una razón para no clasificar la palabra "uno" junto con "dos", "tres", etc. del modo siguiente:

11) Consideren esta variación de nuestro juego de lenguaje 2). En lugar de gritar "¡Una loseta!", "¡Un cubo!", etc., A grita simplemente "¡Loseta!", "¡Cubo!", etc., usándose los otros numerales como se describió en 2). Supongamos que una persona acostumbrada a esta forma de comunicación 11) fuese introducida en el uso de la palabra "uno" tal como se describió en 2). Podemos imaginar fácilmente que rehusaría clasificar "uno" con los numerales "2", "3", etc.

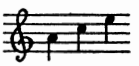
(Observación: Piensen en las razones a favor y en contra de la clasificación de '0' con los otros cardinales. "¿Son colores el blanco y el negro?" ¿En qué casos se inclinarían ustedes a decirlo y en cuáles no? Las palabras pueden compararse de muchos modos con las piezas del ajedrez. Piensen en los varios modos de distinguir diferentes tipos de piezas en el juego del ajedrez (por ejemplo, peones y 'alfiles').

Recuerden la expresión "dos o más".)

Es natural que llamemos elementos o instrumentos del lenguaje a los gestos, como los empleados en 4), o a las imágenes, como las de 7). (A veces hablamos de un lenguaje de gestos.) A las imágenes de 7) y a otros instrumentos del lenguaje que tienen una función similar los llamaré pautas. (Esta explicación, como otras que hemos dado, es vaga y está pensada para ser vaga.) Podemos decir que las palabras y las pautas tienen distintos tipos de funciones. Cuando hacemos uso de una pauta, comparamos algo con ella, por ejemplo, una silla con la imagen de una silla. No comparábamos una loseta con la palabra "loseta". Al introducir la distinción 'palabra/pauta' no tenía la intención de establecer una dualidad lógica definitiva. Solamente hemos esboza-

do dos tipos característicos de instrumentos de entre la variedad de instrumentos de nuestro lenguaje. Llamaremos palabras a "u n o", "dos", "tres", etc. Si en lugar de estos signos usásemos "—", "— —", "— — —", "— — — —", a éstos podríamos llamarlos pautas. Supongan que en un lenguaje los numerales fuesen "uno", "uno, uno", "uno, uno, uno", etc., ¿llamaríamos a "uno" una palabra o una pauta? El mismo elemento puede usarse en un lugar como palabra y en otro como pauta. Un círculo podría ser el nombre de una elipse o, por el contrario, una pauta con la que ha de compararse la elipse por un método de proyección particular. Consideren también estos dos sistemas de expresión:

12) A da a B una orden consistente en dos símbolos escritos: el primero, una mancha de forma irregular de un color determinado, digamos verde; el segundo, el dibujo del perfil de una figura geométrica, digamos un círculo. B trae un objeto de este perfil y este color, digamos un objeto circular verde.

13) A da a B una orden consistente en un símbolo, una figura geométrica pintada de un color determinado, digamos un círculo verde. B le trae un objeto circular verde. En 12) unas pautas corresponden a nuestros nombres de colores y otras pautas a nuestros nombres de forma. Los símbolos de 13) no pueden considerarse como combinaciones de dos elementos de este tipo. Una palabra entre comillas invertidas puede llamarse una pauta. Así en la frase "El dijo 'Vete al infierno'", "Vete al infierno" es una pauta de lo que dijo. Comparen estos casos: *a*) Alguien dice "Yo silbé..." (silbando una melodía); *b*) Alguien escribe "Yo silbé  ". Una palabra onomatopéyica como "susurrar" puede ser llamada una pauta. Nosotros llamamos a una gran variedad de procesos "comparar un objeto con una pauta". Bajo el nombre de "pauta" comprendemos muchos tipos de símbolos. En 7), B compara una imagen de la tabla con los objetos que tiene ante sí. ¿Pero en qué consiste el comparar una imagen con el objeto? Supongan que la tabla mostrase: *a*) una imagen de un martillo, de unas tenazas, de una sierra y de un escoplo; *b*) por otra parte, imágenes de veinte tipos diferentes de mariposas. Imaginen en qué consistiría la comparación en estos dos casos y noten la diferencia. Comparen con estos casos un tercero *c*) en el que las imágenes de la tabla representan materiales de construcción dibujados a escala y la comparación

ha de hacerse con regla y compás. Supongamos que la tarea de B es traer una pieza de tela del color de la muestra. ¿Cómo han de compararse los colores de la muestra y de la tela? Imaginen una serie de casos diferentes:

14) A enseña la muestra a B, tras lo cual B va y coge el material 'de memoria'.

15) A da la muestra a B; B mira primero a la muestra y luego a los materiales que están en los estantes y entre los que tiene que escoger.

16) B coloca la muestra sobre cada pieza de material y elige la que no puede distinguir de la muestra, aquella en la que la diferencia entre la muestra y el material parece esfumarse.

17) Imaginen, por otra parte, que la orden ha sido: "Trae un material ligeramente más oscuro que esta muestra". Dije en 14) que B coge el material 'de memoria', lo que es usar una forma de expresión corriente. Pero lo que puede suceder en tal caso de comparar 'de memoria' es de la mayor variedad. Imaginen unos cuantos ejemplos:

14 *a*) B tiene una imagen mnemónica ante su visión mental cuando va a buscar el material. Alternativamente observa los materiales y recuerda su imagen. Realiza este proceso con, digamos, cinco de las piezas, diciéndose a sí mismo en algunos casos "Demasiado oscuro" y en otros "Demasiado claro". En la quinta pieza se para, dice: "Esto es" y la coge del estante.

14 *b*) No hay imagen mnemónica ante la visión de B. Mira a cuatro piezas meneando su cabeza ante cada una de ellas y sintiendo una especie de tensión mental. Al llegar a la quinta pieza, esta tensión desaparece, mueve afirmativamente la cabeza y baja la pieza.

14 *c*) B va al estante sin una imagen mnemónica, mira cinco piezas una tras otra y coge la quinta pieza del estante.

'Pero no puede ser en esto en todo lo que consista el comparar.'

Cuando llamamos a estos tres casos precedentes casos de comparación de memoria notamos que en cierto sentido su descripción no es satisfactoria o que es incompleta. Nos sentimos inclinados a decir que la descripción ha omitido la característica esencial de tal proceso y nos ha proporcionado solamente características accesorias. La característica esencial parece que sería lo que podría llamarse una expe-

riencia específica de comparar y de reconocer. Ahora bien, resulta curioso que al observar atentamente casos de comparación sea muy fácil ver un gran número de actividades y estados mentales, *más o menos* característicos todos del acto de comparar. En realidad, esto es así tanto si hablamos de comparar de memoria como de comparar por medio de una muestra que esté ante nuestros ojos. Conocemos un *vasto* número de tales procesos, procesos similares entre sí en un vasto número de modos diferentes. Colocamos juntas o cerca unas de otras las piezas cuyos colores queremos comparar durante un período más largo o más corto, las observamos alternativa o simultáneamente, las colocamos bajo luces diferentes, decimos cosas diferentes mientras lo hacemos, tenemos imágenes mnemónicas, sensaciones de tensión y relajación, satisfacción e insatisfacción, las distintas sensaciones de esfuerzo en y alrededor de nuestros ojos que acompañan a la observación prolongada del mismo objeto, y todas las combinaciones posibles de estas y muchas otras experiencias. Cuantos más casos observemos y cuanto más detenidamente los consideremos, tantas mayores dudas sentiremos respecto al descubrimiento de una experiencia mental concreta característica de la comparación. De hecho, si después de que ustedes hubiesen escrutado *detenidamente* un cierto número de ellos, yo admitiese que existía una experiencia mental concreta que ustedes podrían llamar la experiencia de comparar y que, si ustedes insistiesen, yo estuviese dispuesto a adoptar la palabra "comparar" solamente para los casos en los que se hubiese presentado esta sensación peculiar, ahora se darían cuenta de que la suposición de tal experiencia peculiar había perdido su razón de ser, porque esta experiencia estaría íntimamente unida con un enorme número de experiencias distintas que, después de haber escrutado los casos, parece ser lo que realmente constituye lo que conecta todos los casos de comparación. Pues la 'experiencia específica' que habíamos estado buscando se entendía que jugaba el papel que ha sido asumido por la masa de experiencias que nos ha revelado nuestro escrutinio: nosotros nunca quisimos que la experiencia específica fuese simplemente una entre un número de experiencias *más o menos* características. (Podría decirse que hay dos modos de considerar este asunto; el uno, por así decirlo, en contacto inmediato; el otro, como si fuese desde una distancia y a través del medio de una atmósfera peculiar.) De hecho, hemos encontrado que el uso que hacemos realmente de la palabra "comparar" es diferente del que esperábamos mirándolo desde lejos. Descubrimos que lo que

conecta todos los casos de comparación es un vasto número de similaridades que se solapan, y tan pronto como lo vemos no nos sentimos ya impulsados a decir que tiene que haber alguna característica común a todos ellos. Lo que mantiene unido el barco al muelle es una soga y la soga consta de fibras, pero su consistencia no la recibe de ninguna fibra que la atraviese de un extremo al otro, sino del hecho de que hay un vasto número de fibras que se entrelazan.

'Pero es indudable que en el caso 14 *c*) B actuó de modo completamente automático. Si todo lo que sucedió fue realmente lo que se describió allí, él no sabía por qué escogió la pieza que escogió. No tenía razón alguna para escogerla. Si escogió la correcta, lo hizo como podría haberlo hecho una máquina'. Nuestra primera respuesta es que nosotros no negábamos que B en el caso 14 *c*) tuviese lo que llamaríamos una experiencia personal, pues no dijimos que no viese los materiales de entre los que escogió o lo que escogió, ni que no tuviese sensaciones musculares y tactiles y otras semejantes mientras lo hacía. Ahora bien, ¿a qué se parecería una razón tal que justificase su elección y la hiciese no-automática? (es decir, ¿a qué nos *imaginamos* que se parece?). Yo supongo que diríamos que lo opuesto de la comparación automática, el caso ideal de comparación consciente, por así decirlo, sería el de tener una clara imagen mnemónica ante nuestra visión mental o de ver una muestra real y tener una sensación específica de no ser capaz de distinguir de un modo cualquiera entre estas muestras y el material elegido. Yo supongo que esta sensación peculiar es la razón, la justificación, de la elección. Esta sensación específica, podría decirse, conecta las dos experiencias de ver la muestra, por una parte, y el material, por la otra. Pero si es así, ¿qué conecta esta experiencia específica con ambas? Nosotros no negamos que tal experiencia pueda intervenir. Pero considerándola tal como acabamos de hacerlo, la distinción entre lo automático y lo no-automático no parece ya tan neta y definitiva como lo era al principio. No queremos decir que esta distinción pierda su valor práctico en casos concretos, por ejemplo, si se nos pregunta bajo determinadas circunstancias "¿Cogió usted esta pieza del estante automáticamente o pensó sobre ello?", podemos tener justificaciones para decir que no actuamos automáticamente y dar como explicación que habíamos mirado cuidadosamente el material, habíamos intentado evocar la imagen mnemónica de la muestra y nos habíamos manifestado a nosotros mismos nuestras dudas y decisiones. *En el caso concreto* puede aceptarse esto para

distinguir lo automático de lo no-automático. En otro caso, sin embargo, podemos distinguir entre un modo automático y otro no-automático de aparecer una imagen mnemónica y así sucesivamente.

Si nuestro caso 14 *c*) les preocupa, ustedes pueden tender a decir: "¿Pero *por qué* trajo precisamente esta pieza de material? ¿Cómo la ha reconocido como la correcta? ¿Mediante qué?" Si ustedes preguntan 'por qué', ¿preguntan por la causa o por la razón? Si es por la causa, es bastante fácil discurrir una hipótesis fisiológica o psicológica que explique esta elección bajo las condiciones dadas. La tarea de las ciencias experimentales es comprobar tales hipótesis. Si, por el contrario, preguntan por una razón, la respuesta es: "No se necesita que haya habido una razón de la elección. Una razón es un paso que precede al paso de la elección. ¿Pero por qué cada paso tiene que ir precedido por otro?"

'Pero entonces B no *reconoció* realmente el material como el correcto'. No es necesario que ustedes incluyan 14 *c*) entre los casos de reconocimiento, pero si se han dado cuenta del hecho de que los procesos que llamamos procesos de reconocimiento forman una vasta familia con semejanzas que se entremezclan, probablemente no se opondrán a incluir también a 14 *c*) en esta familia. '¿Pero no le falta a B en este caso el criterio mediante el cual pueda reconocer el material? Por ejemplo, en 14 *a*) tenía la imagen mnemónica y reconocía el material que buscaba por su acuerdo con la imagen'. ¿Pero tenía también acaso ante él una imagen de este acuerdo, imagen con la que pudiese comparar el acuerdo entre el modelo y la pieza para ver si era el correcto? Y, por otra parte, ¿no se le podría haber dado tal imagen? Supongamos, por ejemplo, que A desease que B recordase que lo que se quería era una pieza exactamente igual a la muestra y no un material levemente más oscuro que el modelo, como tal vez se hizo en otros casos. ¿No podría haber dado A a B en este caso un ejemplo del acuerdo requerido dándole dos piezas del mismo color (como una especie de recordatorio, por ejemplo)? Este enlace entre la orden y su ejecución ¿ha de ser necesariamente el último? Y si ustedes dicen que en 14 *b*) él tenía al menos la relajación de la tensión para reconocer el material correcto, ¿tenía que tener una imagen de esta relajación ante él para reconocerla como aquello a través de lo cual había de reconocerse el material correcto?

'Pero ¿y si suponemos que B trae la pieza, como en 14 *c*), y al compararla con el modelo resulta que es una equivocada?' Pero ¿no podría

haber sucedido esto igualmente en todos los otros casos? Supongamos que en 14 *a*) se descubriese que la pieza que trajo B no casaba con la muestra. ¿No diríamos en algunos de estos casos que había cambiado su imagen mnemónica, en otros que había cambiado el modelo o el material, en otros en fin que había cambiado la luz? No es difícil inventar casos, imaginar circunstancias, en los que se haría cada uno de estos juicios. 'Pero, en fin de cuentas, ¿no hay una diferencia esencial entre los casos 14 *a*) y 14 *c*)?' ¡Indudablemente! Precisamente la indicada en la descripción de estos casos.

En 1), B aprendió a traer un material de construcción al oír gritar la palabra "¡columna!". Podríamos imaginar que lo que sucedía en tal caso era: La palabra gritada provocó una imagen de una columna en la mente de B, por ejemplo; como diríamos, el entrenamiento había establecido esta asociación. B coge el material de construcción que se adapta a su imagen. Pero ¿tuvo que ser esto *necesariamente* lo que sucedió? Si el entrenamiento pudo hacer que la idea o imagen surgiese —automáticamente— en la mente de B, ¿por qué no podría hacer que se realizasen las *acciones* de B sin la intervención de una imagen? Esto se reduciría simplemente a una leve variación del mecanismo asociativo. Tengan presente que la imagen evocada por la palabra no es alcanzada mediante un proceso racional (y si lo es, esto solamente hace retroceder nuestro argumento), sino que este caso es estrictamente comparable con el de un mecanismo en el que se aprieta un botón y aparece una placa indicadora. De hecho, puede usarse este tipo de mecanismo en lugar del de la asociación.

Colocamos en la misma categoría que las manchas de color realmente vistas y los sonidos oídos a las imágenes mentales de colores, formas, sonidos, etc., etc., que juegan un papel en la comunicación por medio del lenguaje.

18) El objeto de que se entrene en el uso de tablas (como en 7) puede ser no solamente enseñar el uso de una tabla particular, sino permitir al alumno usar o construir por sí mismo tablas con coordinaciones nuevas de signos escritos y dibujos. Supongamos que la primera tabla en cuyo uso fue entrenada una persona contenía las cuatro palabras "martillo", "tenazas", "sierra", "escoplo" y los dibujos correspondientes. Podríamos añadir ahora el dibujo de otro objeto que tuviese ante sí el alumno, por ejemplo, un cepillo, y correlacionarlo con la palabra "cepillo". Haremos la correlación entre este nuevo dibujo

y la palabra tan semejante como sea posible a las correlaciones de la tabla previa. Así, podríamos añadir la nueva palabra y el nuevo dibujo sobre la misma hoja y colocar la nueva palabra bajo las palabras anteriores y el nuevo dibujo bajo los dibujos anteriores. Se incitará ahora al alumno para que utilice la nueva palabra y el nuevo dibujo sin el entrenamiento especial que le dimos cuando le enseñamos a utilizar la primera tabla. Estos actos de incitación serán de varias clases y muchos de ellos solamente serán posibles si el alumno responde y responde de un modo particular. Imaginen los gestos, sonidos, etc., de incitación que usan ustedes cuando enseñan a cobrar la caza a un perro. Imaginen, por otra parte, que intentasen enseñar a un gato a recobrar la caza. Como el gato no responderá a sus incitaciones, la mayor parte de los actos de incitación que realizaban cuando entrenaban al perro están aquí fuera de lugar.

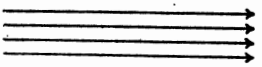
19) Podría entrenarse también el discípulo para que diese a las cosas nombres de su propia invención y para que trajese los objetos cuando se pronuncian los nombres. Por ejemplo, se le presenta una tabla sobre la que en un lado encuentra dibujos de objetos que están a su alrededor y en el otro espacios en blanco, y él juega el juego escribiendo signos de su propia invención frente a los dibujos y reaccionando como antes cuando se usan estos signos como órdenes. O bien:

20) el juego puede consistir en que B construya una tabla y obedezca las órdenes dadas en términos de esta tabla. Una vez que se ha enseñado el uso de una tabla y la tabla consiste, digamos, en dos columnas verticales; una, conteniendo los nombres, a la izquierda, y la de la derecha, con los dibujos, estando correlacionados un nombre y un dibujo por su situación sobre una línea horizontal, puede ser una característica importante del entrenamiento la que haga que el alumno deslice su dedo de izquierda a derecha, como si fuese el entrenamiento para trazar una serie de líneas horizontales una debajo de la otra. Tal entrenamiento puede ayudar a realizar la transición desde la primera tabla al nuevo elemento.

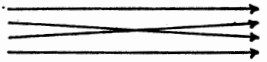
De acuerdo con el uso ordinario, a las tablas, definiciones ostensivas e instrumentos similares, los llamaré reglas. El uso de una regla puede ser explicado con una regla ulterior.

21) Consideren este ejemplo: introducimos diferentes tipos de tablas de lectura. Cada tabla consta de dos columnas de palabras y

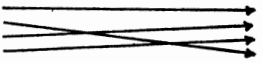
dibujos, como antes. En algunos casos, han de leerse horizontalmente de izquierda a derecha, es decir, conforme al esquema:



En otros casos de acuerdo con esquemas como:



o



etc.

Esquemas de este tipo pueden añadirse a nuestras tablas como reglas para leerlas. ¿No podrían volver a explicarse estas reglas mediante otras reglas? Indudablemente. Por otra parte, ¿está incompletamente explicada una regla si no se ha dado ninguna regla para su uso?

Introducimos en nuestros juegos de lenguaje la serie infinita de los numerales. ¿Pero cómo se hace esto? Es evidente que la analogía entre este proceso y el de introducir una serie de veinte numerales no es la misma que la existente entre la introducción de una serie de veinte numerales y la introducción de una serie de diez numerales. Supongan que nuestro juego fuese como 2), pero jugado con la serie infinita de los numerales. La diferencia entre él y 2) no sería precisamente que se usasen más numerales. Es decir, supongan que de hecho al jugar el juego hubiésemos hecho uso realmente de, por ejemplo, 155 numerales: el juego que jugásemos no sería el que podría describirse diciendo que jugábamos el juego 2), sólo que con 155 en lugar de diez numerales. ¿Pero en qué consiste la diferencia? (La diferencia parecería ser casi una diferencia en el humor con que se jugasen los juegos.) La diferencia entre juegos puede hallarse, digamos, en el número de tantos que se usan, en el número de cuadros del tablero, en el hecho de que en un caso usemos cuadrados y en otro hexágonos y en cosas semejantes. Ahora bien, la diferencia entre el juego finito y el infinito no parece hallarse en los instrumentos materiales del juego; pues nos sentiríamos inclinados a decir que la infinitud no puede expresarse mediante ellos, es decir, que solamente podemos concebirla en nuestros pensamientos y que, por tanto, es en estos pensamientos donde tienen que

distinguirse el juego finito y el infinito. (Es curioso, sin embargo, que estos pensamientos hayan de poderse expresar en signos.)

Consideremos dos juegos. Ambos se juegan con cartas que tienen números, llevándose el triunfo el número más alto.

22) Uno de los juegos se juega con un número fijo de tales cartas, digamos 32. En el otro se nos permite en determitadas circunstancias aumentar el número de cartas a tantas como queramos, cortando trozos de papel y escribiendo números sobre ellos. Vamos a llamar al primero de estos juegos limitado y al segundo ilimitado. Supongan que se ha jugado una vuelta del segundo juego y el número de cartas realmente usadas fue de 32. ¿Cuál es en este caso la diferencia entre jugar una vuelta *a*) del juego ilimitado y jugar una vuelta *b*) del juego limitado?

La diferencia no será la que hay entre una vuelta de un juego limitado de 32 cartas y una vuelta de un juego limitado de un número mayor de cartas. Dijimos que el número de cartas usadas fue el mismo. Pero habrá diferencias de otro tipo, por ejemplo, el juego limitado se juega con un paquete normal de cartas y el ilimitado con una abundante provisión de cartas en blanco y lápices. El juego ilimitado se abre con la pregunta: "¿Hasta qué número llegaremos?" Si los jugadores buscan las reglas de este juego en un libro de reglas, encontrarán la expresión "y así sucesivamente" o bien "así sucesivamente *ad infinitum*" al final de determinada serie de reglas. Así, pues, la diferencia entre las dos vueltas *a*) y *b*) se halla en los instrumentos que usamos, si bien admitimos que no en las cartas con que se juegan. Pero esta diferencia parece trivial y que no es la diferencia esencial entre los juegos. Percibimos que tiene que haber en alguna parte una diferencia grande y esencial. Pero si observan atentamente lo que sucede cuando se juegan las vueltas, encontrarán que solamente pueden detectar un cierto número de diferencias de detalle, cada una de las cuales parecería accidental. Por ejemplo, los actos de manejar y jugar las cartas *pueden* ser idénticos en ambos casos. Mientras jugaban la vuelta *a*) los jugadores pueden haber considerado la posibilidad de hacer más cartas, descartando luego la idea. ¿Pero cómo fue esta consideración? Pudo ser un proceso semejante al de decirse a sí mismo o en voz alta: "No sé si no debería hacer otra carta". También es posible que tal consideración no haya pasado por la mente de los jugadores. Es posible que toda la diferencia entre lo sucedido en una vuelta del juego limitado y otra del ilimitado consista en lo que se

dijo antes de que comenzase el juego, por ejemplo, "Vamos a jugar el juego limitado".

'Pero ¿no es correcto decir que las vueltas de los dos juegos diferentes pertenecen a dos sistemas diferentes?' Sin duda. Sólo que los hechos a los que nos estamos refiriendo cuando decimos que pertenecen a sistemas diferentes son mucho más complejos de lo que podíamos esperar que fuesen.

Comparemos ahora juegos de lenguaje de los que diríamos que se juegan con un conjunto limitado de numerales, con juegos de lenguaje de los que diríamos que se juegan con la serie infinita de los numerales.

23) Como en 2), A ordena a B traerle un cierto número de materiales de construcción. Los numerales son los signos "1", "2", ..., "9", escrito cada uno en una carta. A tiene un juego de estas cartas y da la orden a B mostrándole una de ellas y gritando una de las palabras "loseta", "columna", etc.

24) Como en 23), sólo que aquí no hay juego de cartas marcadas. La serie de numerales 1, ..., 9 se aprende de memoria. Los numerales se gritan en las órdenes y el niño los aprende de viva voz.

25) Se usa un ábaco. A coloca el ábaco, se lo da a B, B va con él a donde están las losetas, etc.

26) B ha de contar las losetas de un montón. Lo hace con un ábaco que tiene veinte cuentas. Nunca hay más de 20 losetas en un montón. B ajusta el ábaco al montón en cuestión y le enseña a A el ábaco así colocado.

27) Como 26). El ábaco tiene 20 cuentas pequeñas y una grande. Si el montón contiene más de 20 losetas, se mueve la cuenta grande. (La cuenta grande corresponde así de algún modo a la palabra "muchos".)

28) Como 26). Si el montón contiene n losetas, siendo n mayor de 20 pero menor de 40, B mueve n-20 cuentas, le muestra a A el ábaco así colocado y da una palmada.

29) A y B usan los numerales del sistema decimal (escritos y hablados) hasta 20. El niño que aprende este lenguaje, aprende de memoria estos numerales, como en 2).

30) Cierta tribu tiene un lenguaje del tipo 2). Los numerales usados son los de nuestro sistema decimal. No puede observarse que ningún numeral de los usados juegue el papel predominante del último numeral en alguno de los juegos anteriores [27), 28)]. (Se está tentado a continuar esta frase diciendo, "aunque, naturalmente, hay un numeral máximo entre los realmente usados".) Los niños de la tribu aprenden los numerales del siguiente modo: se les enseñan los signos del 1 al 20 como en 2) y se les enseña a contar hileras de no más de 20 cuentas cuando se les ordena: "Cuenta éstas". Cuando el alumno llega contando al numeral 20, se le hace un gesto que sugiere "Sigue", tras lo cual el niño dice (por lo menos en la mayor parte de los casos) "21". De modo análogo, se hace que los niños cuenten hasta 22 y hasta números más altos, sin que ningún número concreto juegue en estos ejercicios el papel predominante del último. El último estadio del entrenamiento consiste en que se ordena al niño que cuente un grupo de objetos, de bastante más de 20, sin que se utilice el gesto sugestivo para ayudar al niño a pasar del numeral 20. Si un niño no responde al gesto sugestivo, se le separa de los otros y se le trata como loco.

31) Otra tribu. Su lenguaje es como el de 30). El numeral mayor cuyo uso se observa es 159. El numeral 159 juega un papel peculiar en la vida de esta tribu. Supongamos que yo dijese: "Ellos tratan a este número como su número más alto", —pero ¿qué significa esto? ¿Podríamos responder: "Ellos dicen precisamente que es el más alto"?— Ellos dicen ciertas palabras, pero ¿cómo sabemos lo que quieren decir con ellas? Un criterio de lo que quieren decir sería el de las ocasiones en las que se usa la palabra que nos inclinaríamos a traducir por nuestras palabras "el más alto", el papel, podríamos decir, que observamos que juega esta palabra en la vida de la tribu. De hecho podríamos imaginar fácilmente que se usase el numeral 159 en ocasiones tales y en conexión con tales gestos y formas de conducta que nos hiciesen decir que este numeral jugaba el papel de un límite insuperable, aunque la tribu no tuviese una palabra que correspondiese a nuestro "el más alto", con lo que el criterio de que el numeral 159 era el numeral más alto no consistiría en nada que se *dijese* sobre el numeral.

32) Una tribu tiene dos sistemas de contar. La gente aprendió a contar con el alfabeto de la A a la Z y también con el sistema decimal como en 30). Si una persona ha de contar objetos con el primer sistema, se le ordena que cuente "*del modo cerrado*", y en el otro

caso "*del modo abierto*"; y la tribu usa también las palabras "cerrado" y "abierto" para una puerta cerrada y una puerta abierta.

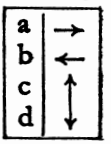
(Observaciones: 23) está limitado de un modo evidente por el bloque de cartas. 24): noten la analogía y la falta de analogía entre la *provisión limitada* de cartas de 23) y la de palabras en nuestra memoria de 24). Observen que la limitación de 26) se halla, por una parte, en el *instrumento* (el ábaco de 20 cuentas) y en su uso en nuestro juego, y por otra (de un modo totalmente diferente) en el hecho de que en la práctica real del juego nunca hay que contar más de 20 objetos. En 27) no se daba este último tipo de limitación, pero la cuenta grande acentuaba bastante la limitación de nuestros medios. 28) ¿Es un juego limitado o ilimitado? La práctica que hemos descrito arroja el límite de 40. Nos inclinamos a decir que este juego 'puede de suyo' continuarse indefinidamente, pero recuerden que también podríamos haber construido los juegos precedentes como comienzos de un sistema. En 29) el aspecto sistemático de los numerales usados es todavía más aparente que en 28). Podría decirse que no había limitación impuesta por los instrumentos de este juego, si no fuese por la observación de que los numerales hasta 20 se han aprendido de memoria. Esto sugiere la idea de que no se enseña al niño a '*comprender*' el sistema que nosotros vemos en la notación decimal. Respecto de la tribu de 30) diríamos sin duda que están entrenados para construir numerales indefinidamente, que la aritmética de su lenguaje no es una aritmética finita, que su serie de números no tiene fin. (Es precisamente en estos casos en que los numerales se construyen 'indefinidamente' cuando decimos que la gente tiene la serie infinita de los números.) 31) Podría indicarles qué amplia variedad puede imaginarse de casos en los que nos inclinaríamos a decir que la aritmética de la tribu maneja una serie finita de números, incluso a pesar del hecho de que la forma en que se entrena a los niños en el uso de los numerales sugiere que no hay límite superior. En 32) los términos "cerrado" y "abierto" (que con una ligera variación del ejemplo podrían reemplazarse por "limitado" e "ilimitado") se introducen en el lenguaje mismo de la tribu. Introducidos en este juego sencillo y claramente circunscrito, naturalmente no hay nada misterioso relacionado con el uso de la palabra "abierto". Pero esta palabra corresponde a nuestro "infinito" y los juegos que jugamos con esta última difieren de 31) solamente por ser mucho más complicados. En otras palabras, nuestro uso de la palabra "infinito" es exac-

tamente igual de *llano* que el de "abierto" en 31) y nuestra idea de que su significado es 'trascendente' descansa sobre un malentendido.)

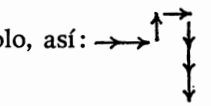
Podríamos decir de un modo tosco que los casos ilimitados se caracterizan por lo siguiente: que no se juegan con una *provisión definida* de numerales, sino con un *sistema* de construir numerales (indefinidamente) en lugar suyo. Cuando decimos que se ha provisto a alguien con un sistema de construir numerales, pensamos generalmente en una de estas tres cosas: *a*) en darle un *entrenamiento* semejante al descrito en 30), que, según nos enseña la experiencia, le hará pasar pruebas de la clase allí mencionada; *b*) en crear en la mente de la misma persona, o en su cerebro, una *disposición* a reaccionar de este modo; *c*) en proporcionarle una *regla* general para la construcción de numerales.

¿A qué llamamos una regla? Consideren el siguiente ejemplo:

33) B va de un lado a otro de acuerdo con las reglas que le da A. A B se le ha entregado la siguiente tabla:



A da una orden construida con las letras de la tabla, por ejemplo: "aacaddd". B busca la flecha que corresponde a cada letra de la orden y se mueve en consonancia; en nuestro ejemplo, así:



A la tabla 33) la llamaríamos una regla (o también "la expresión de una regla". Más tarde se verá por qué doy estas expresiones sinónimas.) No nos sentiremos inclinados a llamar a la frase misma "aacaddd" una regla. Naturalmentne, es la descripción del camino que ha de seguir B. Por otra parte, en determinadas circunstancias llamaríamos una regla a tal descripción, por ejemplo, en el caso siguiente:

34) B ha de dibujar varios dibujos lineales ornamentales. Cada dibujo es una repetición de un elemento que le da A. Así, si A le da la orden "cada", B dibuja la línea del siguiente modo: ⊓⊔⊓⊔⊓⊔

Pienso que en este caso diríamos que "cada" es la regla para trazar el dibujo. En pocas palabras, lo que caracteriza a lo que llamamos una regla es el ser aplicada repetidamente, en un número indefinido de casos. Cfr., por ejemplo, con 34) el siguiente caso:

35) Un juego que se juega con piezas de varias formas sobre un tablero de ajedrez. Una regla establece el camino que se permite seguir a cada pieza. Así, la regla de una pieza particular es "ac", la de otra pieza "acaa", etc. Por tanto, la primera pieza puede hacer un movimiento como el siguiente: ; la segunda, como éste:

Aquí podría llamarse regla tanto a una fórmula como "ac" como a un diagrama semejante al que corresponde a tal fórmula.

36) Supongan que después de jugarse varias veces el juego 33) tal como se describió antes, se jugase con esta variación: que B ya no mirase la tabla, sino que al leer la orden de A las letras evocasen (por asociación) las imágenes de las flechas y B actuase de acuerdo con estas flechas imaginadas.

37) Después de jugarlo de este modo varias veces, B va de un lado a otro de acuerdo con la orden escrita, como lo habría hecho si hubiese mirado a o imaginado las flechas, pero sin que en realidad intervenga ninguna imagen de este tipo. Imaginen incluso esta variación:

38) Al entrenarse a B a cumplir una orden escrita se le enseña una vez la tabla de 33), a partir de lo cual obedece las órdenes de A sin ulterior intervención de la tabla, del mismo modo que lo hace B en 33) con la ayuda de la tabla en cada ocasión.

En cada uno de estos casos, podríamos decir que la tabla 33) es una regla del juego. Pero en cada uno juega esta regla un papel diferente. En 33) la tabla es un instrumento que se usa en lo que llamaríamos *la práctica* del juego. En 36) es reemplazada por el trabajo de la asociación. En 37) incluso esta sombra de la tabla ha desaparecido de la práctica del juego, y en 38) hay que admitir que la tabla es solamente un instrumento para el *entrenamiento* de B.

Pero imaginen este otro caso:

39) Una tribu utiliza un determinado sistema de comunicación. Lo voy a describir diciendo que es similar a nuestro juego 38), salvo en que en el entrenamiento no se usa tabla alguna. El entrenamiento *podría* haber consistido en llevar de la mano al alumno varias veces a lo largo del trayecto que se quería que él recorriese. Pero también podríamos imaginar un caso:

40) en el que ni siquiera este entrenamiento fuese necesario, en el que, como diríamos, la contemplación de las letras abcd produjese naturalmente un impulso a moverse del modo descrito. A primera

vista, este caso parece desconcertante. Parecemos suponer un modo de actuación de la mente completamente desacostumbrado. O podemos preguntar: "¿Cómo podrá saber nunca qué camino recorrer cuando se le muestre una letra?" Pero ¿no es la reacción de B en este caso la misma reacción descrita en 37) y 38) y de hecho nuestra reacción usual cuando oímos y obedecemos una orden, por ejemplo? Pues el hecho de que en 38) y 39) el entrenamiento *precediese* a la realización de la orden no cambia el proceso de realización. En otras palabras, el 'curioso mecanismo mental' supuesto en 40) no es otro que el que suponíamos que se creaba por el entrenamiento en 37) y 38). 'Pero ¿*puede* ser innato tal mecanismo?' Pero ¿encontraron alguna dificultad en suponer que era innato en B *el* mecanismo que le permitió responder al entrenamiento del modo que lo hizo? Y recuerden que la regla o explicación dada en la tabla 33) de los signos abcd no era esencial que fuese la última y que podríamos haber dado una tabla para el uso de tales tablas, etc. [Cf. 21).]

¿Cómo se explica a una persona cómo debe realizar la orden: ¡"Siga *este* camino!" (señalando con una flecha el camino que debe seguir)? ¿No podría significar esto ir en la dirección que llamaríamos la opuesta de la de la flecha? ¿No está en la posición de otra flecha toda explicación de cómo debe seguir la flecha? ¿Qué dirían ustedes de esta explicación: Una persona dice: "Si yo señalo esta dirección (señalando con su mano derecha) quiero que vaya por aquí" (señalando hacia la misma dirección con su mano izquierda)? Esto les enseña precisamente los extremos entre los que varían los usos de los signos.

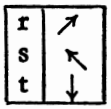
Volvamos a 39). Alguien visita la tribu y observa el uso de los signos en su lenguaje. Describe el lenguaje diciendo que sus frases constan de las letras abcd usadas de acuerdo con la tabla [la de 33)]. Vemos que la expresión "Se juega un juego de acuerdo con tal y tal regla" se usa no sólo en la variedad de casos ejemplificados por 36), 37) y 38), sino incluso en casos en los que la regla no es ni un instrumento del entrenamiento ni de la práctica del juego, sino que se halla con él en la relación en que se halla nuestra tabla con la práctica de nuestro juego 39). Podría llamarse a la tabla en este caso una ley natural que describe la conducta de la gente de esta tribu. O podríamos decir que la tabla es un documento que pertenece a la historia natural de la tribu.

Noten que en el juego 33) distinguí con precisión entre la orden que había que ejecutar y la regla empleada. En 34), por el contrario,

llamamos a la frase "cada" una regla y era la orden. Imaginen también esta variación:

41) El juego es semejante a 33), pero no se entrena al alumno a usar nada más que una única tabla, sino que el entrenamiento tiene por objeto hacer que el alumno use cualquier tabla que correlacione letras con flechas. Ahora bien, con esto no quiero decir más que que el entrenamiento es de un tipo peculiar, aproximadamente análogo al descrito en 30). Me voy a referir a un entrenamiento más o menos semejante al de 30) como un "*entrenamiento general*". Los entrenamientos generales forman una familia cuyos miembros difieren grandemente uno de otro. El tipo de cosa en que estoy pensando ahora consta fundamentalmente: *a*) de un entrenamiento en una esfera limitada de acciones, *b*) en darle una guía al alumno para extender esta esfera, y *c*) de ejercicios y pruebas al azar. Después del entrenamiento general, la orden va a consistir ahora en darle un signo de este tipo:

rrtst



El ejecuta la orden moviéndose así:

Yo supongo que aquí diríamos que la tabla, la regla, es *parte* de la orden.

Noten que no estamos diciendo '*lo que es una regla*', sino precisamente dando aplicaciones diferentes de la palabra "regla": e indudablemente lo hacemos dando aplicaciones de las palabras "expresión de una regla".

Noten también que en 41) no hay razón clara para no llamar a la totalidad del símbolo dado la frase, aunque *podríamos* distinguir en él entre la frase y la tabla. Lo que en este caso nos tienta más particularmente a hacer esta distinción es la escritura lineal de la parte que está fuera de la tabla. Aunque desde ciertos puntos de vista llamaríamos meramente externo e inesencial al carácter lineal de la frase, este

carácter y otros similares juegan un gran papel en lo que, en cuanto lógicos, nos inclinamos a decir sobre las frases y proposiciones. Y, por tanto, si concebimos el símbolo de 41) como una unidad, esto puede valer para darnos cuenta de aquello a lo que *puede* parecerse una frase.

Consideremos ahora estos dos juegos:

42) A da órdenes a B: son signos escritos formados por puntos y rayas, y B las ejecuta realizando un paso de danza determinado. Así, la orden "— ." ha de efectuarse dando alternativamente un paso y un salto; la orden ". . — — —" dando alternativamente dos saltos y tres pasos, etc. En este juego el entrenamiento es 'general' en el sentido explicado en 41); y me gustaría decir: "Las órdenes dadas no se mueven en un ámbito limitado. Comprende combinaciones de cualquier número de puntos y rayas". Pero ¿qué significa decir que las órdenes no se mueven en un ámbito limitado? ¿No es un sinsentido? Cualesquiera órdenes que se den en la práctica del juego constituirán el ámbito limitado. Bueno, lo que yo quería decir con "las órdenes no se mueven en un ámbito limitado" era que ni en la enseñanza del juego ni en su práctica juega un papel 'predominante' una limitación del ámbito [véase 30)], o, como podríamos decir, el ámbito del juego (es superfluo decir limitado) es precisamente la extensión de su práctica efectiva ('accidental'). (Nuestro juego es semejante a 30) en este aspecto.) Cfr. con este juego el siguiente:

43) Las órdenes y su ejecución son como en 42); pero solamente se usan estos tres signos: "—", "— . .", ". — —". Decimos que en 42), al ejecutar la orden, B es *guiado* por el signo que se le ha dado. Pero si nos preguntamos a nosotros mismos si los tres signos de 43) guían a B al ejecutar las órdenes, parece que podemos decir tanto sí como no, según la forma en que consideremos la ejecución de las órdenes.

Si intentamos decidir si en 43) B es guiado o no por los signos, nos inclinamos a dar respuestas como las siguientes: *a*) B es guiado si no se limita a mirar una orden, por ejemplo, ". — —", como un todo y a actuar, sino que la lee 'palabra por palabra' (siendo "." y "—" las palabras utilizadas en nuestro lenguaje) y actúa de acuerdo con las palabras que ha leído.

Podríamos aclarar estos casos si imaginamos que el 'leer palabra por palabra' consistiese en señalar sucesivamente con el dedo a cada palabra de la frase por oposición a señalar de una vez a toda la frase,

digamos señalando al comienzo de la misma. Y en aras de la sencillez imaginaremos que el 'actuar conforme a las palabras' consiste en actuar (dar pasos o saltar) sucesivamente después de cada palabra de la frase. *b*) B es guiado si realiza un proceso consciente que establece una conexión entre el acto de señalar a una palabra y el acto de saltar y dar pasos. Tal conexión podría imaginarse de muchos modos diferentes. Por ejemplo, B tiene una tabla en la que un punto está correlacionado con la imagen de una persona dando un paso y una raya con una imagen de una persona saltando. Los actos conscientes que conectan la lectura de la orden y su ejecución podrían consistir entonces en consultar la tabla o en consultar una imagen mnemónica de la misma 'con la propia visión mental'. *c*) B es guiado si no se limita a reaccionar ante la contemplación de cada palabra de la orden, sino que experimenta la tensión peculiar de 'intentar recordar lo que significa el signo' y luego la relajación de esta tensión cuando se presenta ante su mente el significado, la acción correcta.

Todas estas explicaciones parecen insatisfactorias de un modo peculiar y lo que las hace insatisfactorias es la limitación de nuestro juego. Esto se expresa mediante la explicación de que B es guiado por la combinación de palabras concretas de una de nuestras tres frases si *pudiese* haber ejecutado también órdenes consistentes en otras combinaciones de puntos y rayas. Y si decimos esto, nos parece que la *'capacidad'* de ejecutar las órdenes es un estado particular de la persona que ejecuta las órdenes de 42). Y al mismo tiempo en este caso no podemos encontrar nada a lo que hubiésemos de llamar tal estado.

Veamos qué papel juegan en nuestro lenguaje las palabras "poder" o "ser capaz de". Consideren estos ejemplos:

44) Imaginen que con uno u otro propósito la gente usase una especie de instrumento o herramienta, consistente en un tablero con una ranura que guía el movimiento de un taco. La persona que usa la herramienta desliza el taco a lo largo de la ranura. Hay tableros con ranuras rectas, ranuras circulares, elípticas, etc. El lenguaje de la gente que usa este instrumento tiene expresiones para describir la actividad de mover el taco en la ranura. Hablan de moverlo en círculo, en línea recta, etc. También tienen medios de describir el tablero usado. Lo hacen de esta forma: "Este es un tablero en el que el taco *puede* moverse en círculo." En este caso podría llamarse a la palabra "puede"

un operador por medio del cual la forma de expresión que describe una acción se transforma en una descripción del instrumento.

45) Imaginen un pueblo en cuyo lenguaje no haya la forma que tienen las frases "el libro está en el cajón" o "el agua está en el vaso", y que en los casos en que nosotros usaríamos estas formas ellos dijesen: "El libro puede sacarse del cajón", "El agua puede sacarse del vaso".

46) Una de las actividades de los hombres de cierta tribu es la de comprobar la dureza de los palos. Lo hacen intentando doblar los palos con las manos. En su lenguaje tienen expresiones de la forma "Este palo puede doblarse fácilmente" o "Este palo puede doblarse con dificultad". Ellos usan estas expresiones como nosotros usamos "Este palo es flojo" o "Este palo es duro". Quiero decir que no usan la expresión "Este palo puede doblarse fácilmente" como nosotros usaríamos la frase "Estoy doblando el palo con facilidad". Ellos utilizan su expresión de un modo que nos haría decir más bien que están describiendo un estado del palo. Es decir, utilizan frases como "Esta cabaña está construida con palos que pueden doblarse fácilmente". (Piensen en la forma en que nosotros formamos adjetivos a partir de los verbos mediante la terminación "able", por ejemplo, "deformable".)

Podríamos decir ahora que en los tres últimos casos las frases de la forma "puede suceder tal y tal" describían el estado de objetos, pero hay grandes diferencias entre estos ejemplos. En 44) veíamos el estado descrito ante nuestros ojos. Veíamos que el tablero tenía una ranura circular o recta, etc. En 45) podíamos ver los objetos en la caja, el agua en el vaso, etc., o por lo menos esto era lo que sucedía en algunos supuestos. En estos casos usamos la expresión "estado de un objeto" de tal modo que le corresponde lo que podríamos llamar una experiencia sensorial estacionaria.

Por el contrario, observen que cuando hablamos del estado de un palo en 46) a este 'estado' no le corresponde una experiencia sensorial particular que subsista mientras subsiste el estado. En vez de esto, el criterio definidor de que algo está en este estado consiste en ciertas *pruebas*.

Podemos decir que un coche recorre 20 millas por hora aunque sólo ande durante media hora. Podemos explicar nuestra forma de expresión diciendo que el coche viaja con una velocidad que le permite hacer 20 millas por hora. Y también aquí nos sentimos inclinados a

hablar de la velocidad del coche como de un estado de su movimiento. Yo pienso que no usaríamos esta expresión si no tuviésemos otras 'experiencias de movimiento' que las de un cuerpo que está en un lugar determinado en un cierto tiempo y en otro lugar en otro tiempo; por ejemplo, si nuestras experiencias del movimiento fuesen del tipo de las que tenemos cuando vemos que la manecilla de las horas del reloj se ha movido de un punto de la esfera a otro.

47) Una tribu tiene en su lenguaje órdenes para la ejecución de ciertas acciones de los hombres en combate, algo así como "¡Disparen!", "¡Corran!", "¡Arrástrense!", etc. Tienen también un modo de describir la constitución de un hombre. Tal descripción tiene la forma: "Puede correr rápidamente", "Puede arrojar lejos la lanza". Lo que justifica que yo diga que estas frases son descripciones de la constitución del hombre es el uso que ellos hacen de las frases de esta forma. Así, si ellos ven a un hombre con grandes músculos en las piernas pero que, como diríamos nosotros, por una u otra razón no puede usar sus piernas, dicen que es un hombre que puede correr de prisa. Ellos describen el dibujo de un hombre que tiene grandes bíceps como representando un hombre "que puede arrojar lejos una lanza".

48) Los hombres de una tribu están sujetos a una especie de examen médico antes de ir a la guerra. El examinador hace pasar a los hombres por una serie de pruebas normalizadas. Les hace levantar determinados pesos, mover los brazos, saltar, etc. El examinador da entonces su veredicto bajo la forma "Tal y tal puede arrojar una lanza" o "puede lanzar un boomerang" o "está preparado para perseguir al enemigo", etc. En el lenguaje de esta tribu no hay expresiones especiales para las actividades realizadas en las pruebas; refiriéndose a ellas solamente como pruebas para ciertas actividades de combate.

Una observación importante relativa a este ejemplo y a otros de los que damos es que puede objetarse a la descripción que hacemos del lenguaje de una tribu que en las muestras que damos de su lenguaje les dejamos[1] hablar español, dando por supuesto ya con ello todo el trasfondo del lenguaje español, es decir, nuestros significados usuales de las palabras. Así, si yo digo que en un determinado lenguaje no hay un verbo especial para "saltar", pero que este lenguaje usa en

[1] En alemán, *lassen*; i.e., "hacer". *(N. del E.)*

su lugar la forma "hacer la prueba de lanzar el boomerang", puede preguntarse cómo he caracterizado yo el uso de las expresiones "hacer una prueba de" y "lanzar el boomerang" para tener una justificación al sustituir sus palabras reales, cualesquiera que éstas sean, por estas expresiones españolas. A esto tenemos que contestar que solamente hemos dado una descripción muy esquemática de la práctica de nuestros lenguajes ficticios, en algunos casos sólo alusiones, pero que estas descripciones pueden hacerse con facilidad más completas. Así, en 48) yo podría haber dicho que el examinador utiliza órdenes para hacer realizar las pruebas a los hombres. Estas órdenes comienzan todas con una expresión particular que yo podría traducir por las palabras españolas "Haga la prueba". Y esta expresión va seguida por otra que se usa en el combate real para determinadas acciones. Hay así una orden tras la cual los hombres lanzan sus boomerangs y que, por tanto, yo traduciría por "Lancen los boomerangs". Además, si un hombre da cuenta de la batalla a su jefe, vuelve a usar la expresión que yo he traducido por "lance un boomerang", esta vez en una descripción. Ahora bien, lo que caracteriza a una orden como tal, o a una descripción como tal, o a una pregunta como tal, etc. es—como hemos dicho—el papel que la manifestación de estos signos juega en la práctica total del lenguaje. Es decir, el que una palabra del lenguaje de nuestra tribu esté traducida correctamente por una palabra del idioma español depende del papel que juegue esta palabra en la vida total de la tribu: las ocasiones en que se usa, las expresiones de emoción que la acompañan generalmente, las ideas que despierta generalmente o que impulsan a decirla, etc., etc. Como ejercicio, pregúntense a sí mismos: ¿en que casos dirían ustedes que una determinada palabra enunciada por la gente de la tribu sería un saludo? ¿En qué casos diríamos que correspondía a nuestro "Adiós" y en cuáles a nuestro "Hola"? ¿En qué casos dirían ustedes que una palabra de un lenguaje extranjero corresponde a nuestro "quizás"?—o a nuestras expresiones de duda, confianza, certidumbre. Descubrirán ustedes que las justificaciones de llamar a algo una expresión de duda, convicción, etc. consisten en buena medida, aunque naturalmente no por completo, en descripciones de gestos, el juego de las expresiones faciales e incluso el tono de la voz. Recuerden en este punto que las experiencias personales de una emoción tienen que ser en parte experiencias estrictamente localizadas; pues si yo frunzo el ceño enfadado, siento la tensión muscular del ceño en mi frente, y si lloro es evidente que las sensaciones

de los alrededores de mis ojos son una parte, y una parte importante, de lo que siento. Esto es, según pienso, lo que quiso decir William James cuando dijo que una persona no llora porque esté triste, sino que está triste porque llora. La razón por la que muchas veces no se comprende esta indicación es que pensamos en la expresión de una emoción como si fuese algún recurso artificial que permite conocer a los demás que la tenemos. Ahora bien, no hay una línea precisa entre tales 'recursos artificiales' y lo que podrían llamarse las expresiones naturales de la emoción. Cfr. a este respecto: *a*) llorar, *b*) levantar la voz cuando se está enfadado, *c*) escribir una carta de protesta, *d*) tocar el timbre para llamar a un servidor a quien se desea reprender.

49) Imaginen una tribu en cuyo lenguaje haya una expresión que corresponda a nuestro "El ha hecho tal y tal" y otra expresión que corresponde a nuestro "El puede hacer tal y tal", si bien esta última expresión solamente se usa cuando su uso está justificado por el mismo hecho que justificaría también la primera expresión. Ahora bien, ¿qué es lo que puede hacerme decir esto? Ellos tienen una forma de comunicación que nosotros llamaríamos narración de sucesos pasados, por las circunstancias en que se emplea. También hay circunstancias en las que nosotros preguntaríamos y responderíamos preguntas tales como "¿Puede tal y tal hacer esto?" Tales circunstancias pueden describirse, por ejemplo, diciendo que un jefe elige hombres adecuados para una determinada acción, digamos cruzar un río, escalar una montaña, etcétera. Como criterios definidores de "el jefe está eligiendo hombres adecuados para esta acción", no voy a tomar lo que él dice, sino solamente las otras características de la situación. En estas circunstancias, el jefe hace una pregunta que habría de traducirse, por lo que se refiere a sus consecuencias prácticas, por nuestro "¿Puede tal y tal cruzar a nado este río?" Sin embargo, esta pregunta sólo es contestada afirmativamente por aquellos que de hecho han cruzado a nado este río. Esta respuesta no se da con las mismas palabras con las que, en las circunstancias que caracterizan la narración, diría él que había cruzado a nado este río, sino que se da en los términos de la pregunta hecha por el jefe. Por otra parte, no se da esta respuesta en los casos en los que nosotros daríamos indudablemente la respuesta "Yo puedo cruzar a nado este río", por ejemplo, si yo hubiese realizado proezas natatorias más difíciles, aunque no precisamente la de cruzar a nado este río concreto.

Incidentalmente, las dos expresiones "El ha hecho tal y tal" y

"El puede hacer tal y tal", ¿tienen el mismo significado en este lenguaje o tienen significados diferentes? Si ustedes piensan sobre ello, habrá algo que les inclinará a decir lo primero y algo que les inclinará a decir lo segundo. Esto solamente indica que la cuestión no tiene aquí un significado claramente definido. Todo lo que yo puedo decir es: Si el hecho de que ellos únicamente digan "El puede..." si él ha hecho... es su criterio sobre la existencia del mismo significado, entonces las dos expresiones tienen el mismo significado. Si las circunstancias en las que se usa una expresión constituyen su significado, los significados son diferentes. El uso que se hace de la palabra "puede" —la expresión de posibilidad en 49)—puede arrojar luz sobre la idea de que lo que puede suceder tiene que haber sucedido antes (Nietzsche). A la luz de nuestros ejemplos, será también interesante considerar el enunciado de que lo que sucede puede suceder.

Antes de que continuemos con nuestra consideración del uso de 'la expresión de posibilidad', logremos alguna mayor claridad sobre este departamento de nuestro lenguaje en el que se dicen cosas sobre el pasado y el futuro, es decir, sobre el uso de frases que contienen expresiones como "ayer", "hace un año", "dentro de cinco minutos", "antes de que hiciese esto", etc. Consideren este ejemplo:

50) Imaginen cómo podría entrenarse a un niño en la práctica de la 'narración de sucesos pasados'. Primeramente se le entrenó para que pidiese determinadas cosas [por así decirlo, a dar órdenes. Ver 1)]. Parte de este entrenamiento era el ejercicio de 'nombrar las cosas'. Ha aprendido, pues, a nombrar (y a pedir) una docena de sus juguetes. Supongamos ahora que él ha jugado con tres de ellos (por ejemplo, una pelota, un palo y una carraca), luego se le quitan y entonces la persona mayor dice una frase tal como "El ha tenido una pelota, un palo y una carraca". En una ocasión semejante se para a mitad de la enumeración e induce al niño a completarla. En otra ocasión no dice quizá más que "El ha tenido..." y deja que el niño haga la enumeración completa. Ahora bien, el modo de 'inducir al niño a continuar' puede ser el siguiente: él se para a la mitad de su enumeración con una expresión facial y un tono de voz elevado que nosotros llamaríamos de expectación. Todo depende entonces de si el niño reaccionará o no a esta 'inducción'. Ahora bien, hay un curioso malentendido en el que estamos muy expuestos a caer, consistente en considerar los medios externos' que utiliza el maestro para inducir al niño a continuar como lo que podríamos llamar un medio indirecto de hacerse comprender

por el niño. Consideramos la situación como si el niño ya poseyese un lenguaje en el que pensase y como si la tarea del maestro fuese inducirle a adivinar lo que él significa de entre el conjunto de significados que se hallan ante la mente del niño, como si el niño pudiese hacerse en su propio lenguaje privado una pregunta como "¿Qué es lo que él quiere: que yo continúe, o que repita lo que ha dicho, o alguna otra cosa?" [Cfr. con 30).]

51) Otro ejemplo de un tipo primitivo de narración de sucesos pasados: nosotros vivimos en medio de un paisaje que tiene puntos de referencia naturales y característicos frente al horizonte. Por tanto, es fácil recordar el sitio por el que sale el sol en una estación determinada, o el sitio sobre el que se encuentra cuando está en su punto más alto, o el lugar por donde se pone. Tenemos algunas imágenes características del sol en diferentes posiciones en nuestro paisaje. Llamemos a estas series de imágenes las series del sol. Tenemos también algunas imágenes características de las actividades de un niño: estar en la cama, levantarse, vestirse, comer, etc. Llamaré a este conjunto las imágenes de la vida. Yo imagino que el niño puede ver con frecuencia la posición del sol mientras está realizando las actividades del día. Llamamos la atención del niño sobre el hecho de que el sol está en un determinado lugar mientras él está ocupado de un modo particular. Entonces le hacemos mirar una imagen representando su ocupación y una imagen que muestra al sol en su posición en este momento. Podemos contar así a grandes líneas la historia del día del niño colocando una fila de imágenes de la vida y encima de ella lo que he llamado la serie del sol, guardando ambas filas la correlación adecuada. Procederemos entonces a hacer que el niño complete una historia en imágenes de este tipo que nosotros hemos dejado incompleta. Y quiero decir en este lugar que esta forma de entrenamiento [ver 50) y 30)] es uno de los grandes rasgos característicos del uso del lenguaje o del hecho de pensar.

52) Una variación de 51). En la guardería hay un gran reloj, que para mayor simplicidad vamos a imaginar que no tiene más que la manecilla de las horas. La historia del día del niño se narra como antes, pero no hay serie del sol; en vez de ella, escribimos frente a cada imagen de la vida uno de los números de la esfera.

53) Noten que hubiese habido un juego semejante en el que, como podríamos decir, también estuviese implicado el tiempo: el de colocar

simplemente una serie de imágenes de la vida. Podríamos jugar este juego con la ayuda de palabras que corresponderían a nuestros "antes" y "después". Podemos decir que en este sentido 53) implica las ideas de antes y de después, pero no la idea de una medición del tiempo. No necesito decir que una sencilla operación nos conduciría de las narraciones de 51), 52) y 53) a narraciones de palabras. Es posible que, al considerar tales formas de narración, alguien pueda pensar que en ellas no está implicada todavía en modo alguno la verdadera idea de tiempo, estándolo solamente algún tosco sustituto de ella, las posiciones de una manecilla de reloj y cosas semejantes. Ahora bien, si una persona pretendiese que hay una idea de ser las cinco que no es producida por un reloj y que el reloj es solamente el tosco instrumento que indica cuándo son las cinco, o que hay una idea de una hora que no es producida por un instrumento de medir el tiempo, yo no le voy a contradecir, pero le voy a pedir que me explique cuál es el uso que hace del término "una hora" o "las cinco". Y si no es un uso que implique un reloj, será otro diferente; y entonces le preguntaré por qué usa los términos "las cinco", "una hora", "mucho tiempo", "poco tiempo", etc. en conexión con un reloj, en su caso, y con independencia de él, en otro; será a causa de determinadas analogías existentes entre los dos usos, pero ahora tenemos dos usos de estos términos y no tenemos razón alguna para decir que uno de ellos es menos real y puro que el otro. Esto podría resultar más claro considerando el siguiente ejemplo:

54) Si nosotros damos a una persona la orden: "Diga un número, cualquiera que se le ocurra", por lo general puede obedecerla inmediatamente. Supongamos que se descubriese que los números dichos como consecuencia de la petición creciesen —en todas las personas normales— conforme avanzaba el día; una persona comienza cada mañana con algún número pequeño y alcanza el número más alto antes de quedarse dormido por la noche. Consideren lo que podría tentarle a uno a llamar a las reacciones descritas "un medio de medir el tiempo" o incluso a decir que son los hitos *reales* en el paso del tiempo, siendo los relojes de sol, etc. únicamente indicadores indirectos. (Examinen el enunciado de que el corazón humano es el reloj real que se encuentra detrás de todos los demás relojes.)

Consideremos ahora otros juegos de lenguaje en los que entran expresiones temporales.

55) Se deriva de 1). Si se grita una orden como "¡loseta!", "¡columna!", etc., B está entrenado para cumplirla inmediatamente. Ahora introducimos un reloj en este juego: se da una orden y entrenamos al niño para que no la cumpla hasta que la manecilla de nuestro reloj alcance un punto que hemos indicado antes con el dedo. (Esto podría hacerse, por ejemplo, del siguiente modo: primero se entrena al niño a cumplir la orden inmediatamente. Entonces se da la orden, pero se sujeta al niño, soltándolo solamente cuando la manecilla del reloj haya alcanzado el punto de la esfera que señalamos con el dedo.)

A esta altura podríamos introducir una palabra como "ahora". En este juego tenemos dos tipos de órdenes: las órdenes utilizadas en 1) y las órdenes que están formadas por éstas junto con un gesto de indicar un punto en la esfera del reloj. Para hacer más explícita la distinción entre estas dos clases, podemos añadir un signo particular a las órdenes de la primera clase y decir, por ejemplo: "¡loseta, ahora!".

Resultaría ahora fácil describir juegos de lenguaje con expresiones tales como "dentro de cinco minutos", "hace media hora".

56) Ocupémonos ahora del caso de una *descripción* del futuro, una predicción. Por ejemplo, podría despertarse la tensión de expectación de un niño haciéndole prestar atención durante un tiempo considerable a ciertas luces de tráfico que cambien de color periódicamente. También nosotros nos encontramos ante un disco rojo, uno verde y otro amarillo y señalamos alternativamente a uno de estos discos prediciendo el color que aparecerá a continuación. Es fácil imaginar ulteriores desarrollos de este juego.

Considerando estos juegos de lenguaje, no nos encontramos con las ideas del pasado, el futuro y el presente en su aspecto problemático y casi siempre misterioso. Puede ejemplificarse de modo casi característico qué sea este aspecto y cómo es que se presenta si consideramos la pregunta: "¿A dónde va el presente cuando se hace pasado y dónde está el pasado?" ¿En qué circunstancias tiene atractivo para nosotros esta pregunta? Pues en determinadas circunstancias no lo tiene y la rechazaríamos como un sinsentido.

Resulta claro que esta cuestión surge con la mayor facilidad si estamos preocupados con casos en los que hay cosas que fluyen ante nosotros, como bajan flotando los trozos de madera por un río. En este caso podemos decir que los palos que nos *han pasado* están todos abajo, hacia la izquierda, y los palos que nos *pasarán* están todos arriba, hacia la derecha. Usamos entonces esta situación como símil

de todo lo que sucede en el tiempo e incluso incorporamos el símil a nuestro lenguaje, como cuando decimos que 'el acontecimiento presente pasa de largo' (un palo pasa de largo), 'el acontecimiento futuro va a venir' (un palo va a venir). Hablamos sobre el flujo de acontecimientos; pero también sobre el flujo del tiempo, el río sobre el que viajan los palos.

He aquí una de las fuentes más fecundas de confusión filosófica: hablamos del acontecimiento futuro de que alguien entre en mi habitación, y también de la futura llegada de este acontecimiento.

Decimos: "Sucederá *algo*", y también "Algo viene hacia mí"; nos referimos al palo como "algo" y también a la venida del palo hacia mí.

Puede suceder así que no seamos capaces de liberarnos de las implicaciones de nuestro simbolismo, que parece dejar sitio para preguntas como "¿A dónde va la llama de una vela cuando se la apaga?" "¿A dónde va la luz?" "¿A dónde va el pasado?". Hemos llegado a estar obsesionados con nuestro simbolismo. Podemos decir que nos vemos llevados a la confusión por una analogía que nos arrastra irresistiblemente. Y sucede también esto cuando el significado de la palabra "ahora" se nos aparece en una luz misteriosa. En nuestro ejemplo 55) se ve que la función de "ahora" no es comparable en modo alguno con la función de una expresión como "las cinco", "mediodía", "la puesta del sol", etc. Yo podría llamar a este último grupo de expresiones "especificaciones de tiempos". Pero nuestro lenguaje ordinario usa la palabra "ahora" y las especificaciones de tiempo en contextos similares. Así, decimos

"El sol se pone a las seis".
"El sol se está poniendo ahora".

Nos inclinamos a decir que tanto "ahora" como "las seis" 'se refieren a puntos de tiempo'. Este uso de las palabras produce una confusión que podría expresarse en la pregunta "¿Qué es el 'ahora'? —pues es un momento de tiempo y, sin embargo, no puede decirse que sea ni el 'momento en el que yo hablo' ni 'el momento en el que el reloj da las campanadas', etc., etc."— Nuestra respuesta es: la función de la palabra "ahora" es completamente diferente de la de una especificación de tiempo. Esto puede verse fácilmente si consideramos el papel que esta palabra juega realmente en nuestra utilización del lenguaje, pero resulta oscurecido cuando en lugar de considerar el *juego de lenguaje completo* consideramos solamente los contextos, las expresiones

del lenguaje en las que se utiliza la palabra. (La palabra "hoy" no es una fecha, pero tampoco es nada que se le parezca. No se diferencia de una fecha como se diferencia un martillo de un mazo, sino como se diferencia un martillo de un clavo; y sin duda podemos decir que hay una conexión tanto entre un martillo y un mazo como entre un martillo y un clavo.)

Se ha sentido la tentación de decir que "ahora" es el nombre de un instante de tiempo, y esto, desde luego, sería como decir que "aquí" es el nombre de un lugar, "esto" el nombre de una cosa y "yo" el nombre de una persona. (Naturalmente, también podría haberse dicho que "hace un año" era el nombre de un tiempo, "allí arriba" el nombre de un lugar y "tú" el nombre de una persona.) Pero nada es más distinto que el uso de la palabra "esto" y el uso de un nombre propio —me refiero a *los juegos* jugados con estas palabras y no a las expresiones en que se usan. Pues efectivamente decimos "Esto es pequeño" y "Jack es pequeño", pero recuerden que "Esto es pequeño" sería un sinsentido sin el gesto de señalar y sin la cosa a la que estamos señalando—. Lo que puede compararse con un nombre no es la palabra "esto", sino, si quieren, el símbolo consistente en esta palabra, el gesto y la muestra. Podríamos decir: Nada es más característico de un nombre propio A que el hecho de que podemos usarlo en una expresión como "Esto es A"; y no tiene sentido decir "Esto es esto" o "Ahora es ahora" o "Aquí es aquí".

La idea de una proposición que dice algo sobre lo que sucederá en el futuro es más apta todavía para confundirnos que la idea de una proposición sobre el pasado. Pues al comparar acontecimientos futuros con acontecimientos pasados uno casi puede inclinarse a decir que aunque los acontecimientos pasados no existen realmente a la plena luz del día, existen en un mundo inferior al que han pasado desde la vida real, mientras que los acontecimientos futuros no tienen siquiera esta existencia fantasmal. Naturalmente, podríamos imaginar un reino de los acontecimientos no producidos y futuros, desde donde vendrían a la realidad y pasarían al reino del pasado; y si pensamos en términos de esta metáfora, puede sorprendernos que el futuro parezca menos existente que el pasado. Recuerden, sin embargo, que la gramática de nuestras expresiones temporales no es simétrica respecto a un origen que corresponda al momento presente. Así, la gramática de las expresiones que se refieren a la memoria no reaparece 'con signo opuesto' en la gramática del futuro. Esta es la razón por la que se ha dicho

que las proposiciones que se refieren a acontecimientos futuros no son realmente proposiciones. Y es correcto decirlo en la medida en que no se piense que es más que una decisión sobre el uso del término "proposición"; una decisión que, aunque no está de acuerdo con el uso común de la palabra "proposición", puede resultar natural a los seres humanos en ciertas circunstancias. Si un filósofo dice que las proposiciones sobre el fututro no son proposiciones reales es porque le ha chocado la asimetría en la gramática de las expresiones temporales. El peligro estriba, sin embargo, en que él se imagina que ha hecho una especie de enunciado científico sobre 'la naturaleza del futuro'.

57) Se juega un juego del siguiente modo: Una persona arroja un dado y antes de arrojarlo dibuja sobre un trozo de papel alguna de las seis caras del dado. Si, después de haberlo lanzado, la cara del dado que está hacia arriba es la que él ha dibujado, siente (expresa) satisfacción. Si sale hacia arriba una cara diferente, está descontento. O bien, sean dos jugadores y cada vez que uno adivina correctamente lo que sacará, su compañero le paga un penique, y si se equivoca es él quien paga a su compañero. En las circunstancias de este juego se llamará "hacer una adivinanza" o "una conjetura" al hecho de dibujar la cara del dado.

58) En una tribu determinada se celebran torneos corriendo, arrojando el peso, etc. y los espectadores apuestan bienes por los competidores. Las imágenes de todos los competidores están colocadas en una fila y lo que llamé apuesta de bienes del espectador por uno de los competidores consiste en colocar estos bienes (piezas de oro) bajo una de las imágenes. Si una persona ha colocado su oro bajo la imagen del vencedor en la competición, se le devuelve su apuesta doblada. En otro caso, pierde su apuesta. A tal costumbre nosotros la llamaríamos indudablemente apostar, incluso si la observásemos en una sociedad cuyo lenguaje no tuviese esquema para enunciar 'grados de probabilidad', 'casualidad' y conceptos semejantes. Doy por supuesto que la conducta de los espectadores expresa mucha ansia y excitación antes y después de que se conozca el resultado de la apuesta. Imagino además que al examinar la colocación de las apuestas yo puedo comprender *'por qué'* se han colocado así. Quiero decir: En una competición entre dos luchadores la mayor parte de las veces el favorito es el mayor; o si lo es el más pequeño, descubro que ha mostrado mayor fuerza en ocasiones anteriores, o que el mayor había estado enfermo

recientemente o había descuidado su entrenamiento, etc. Ahora bien, esto puede ser así aunque el lenguaje de la tribu no exprese razones de la colocación de las apuestas. Es decir, en su lenguaje no hay nada que corresponda a cuando nosotros decimos, p. ej.: "Apuesto por este hombre porque se mantiene en forma, mientras que el otro ha descuidado su entrenamiento", y cosas semejantes. Yo podría describir este estado de hechos diciendo que mi observación me ha enseñado ciertas *causas* de por qué colocan sus apuestas como lo hacen, pero que los apostantes no utilizaban *razones* para actuar como lo hacían.

Por otra parte, la tribu puede tener un lenguaje que comprenda el 'dar razones'. Ahora bien, este juego de dar la razón por la que uno actúa de un modo determinado no implica que se encuentren las causas de las acciones propias (por observaciones frecuentes de las condiciones en que se producen). Imaginemos esto:

59) Si un hombre de nuestra tribu ha perdido su apuesta y además es objeto de burlas o de reprensión, él pondrá de manifiesto, posiblemente exagerando, determinadas características del hombre por el que hizo su apuesta. Puede imaginarse una discusión de pros y contras que se desarrolle del siguiente modo: dos personas destacando alternativamente determinadas características de los dos competidores cuyas posibilidades, como diríamos nosotros, están discutiendo; A señalando con un gesto la gran altura del uno, B encogiendo sus espaldas como respuesta y señalando el tamaño de los bíceps del otro; y así sucesivamente. Yo podría añadir fácilmente más detalles que nos harían decir que A y B están dando razones para hacer una apuesta por una persona más bien que por la otra.

Ahora bien, alguien podría decir que el hecho de dar de este modo razones para hacer sus apuestas presupone sin duda que ellos han observado conexiones causales entre, digamos, el resultado de una lucha y determinadas características de los cuerpos de los luchadores o de su entrenamiento. Pero es ésta una suposición que, razonable o no, yo no he hecho ciertamente al describir nuestro caso. (Ni tampoco he hecho la suposición de que los apostantes dan razones de sus razones.) En un caso como el que acabamos de describir, no nos deberíamos sorprender si el lenguaje de la tribu contuviese lo que nosotros llamaríamos expresiones de grados de creencia, convicción o certidumbre. Podríamos imaginar que estas expresiones consistiesen en el uso de una palabra determinada pronunciada con entonaciones diferentes, o en una serie de palabras. (No estoy pensando, sin embargo, en el uso

de una escala de probabilidades.) También es fácil imaginar que la gente de nuestra tribu acompañase sus apuestas con expresiones verbales que nosotros traduciríamos por "Yo creo que tal y tal *puede* ganar a tal y tal en lucha", etc.

60) Imaginen que, de un modo semejante, se hacen conjeturas sobre si una determinada carga de pólvora será suficiente para volar una roca determinada y que la conjetura se expresa en una frase de la forma "Esta cantidad de pólvora puede volar esta roca".

61) Comparen con 60) el caso en el que la expresión "Yo podré levantar este peso" se usa como una abreviatura de la conjetura "Mi mano agarrando este peso se levantará si yo realizo el proceso (experiencia) de 'hacer un esfuerzo para levantarlo'". En los dos últimos casos la palabra "puede" caracterizaba lo que llamaríamos la expresión de una conjetura. (Naturalmente, no quiero decir que llamemos a la frase una conjetura porque contega la palabra "puede"; pero al llamar a una frase una conjetura nos referíamos al papel que jugaba la frase en el juego de lenguaje; y traducimos por "puede" una palabra que use nuestra tribu, si "puede" es la palabra que nosotros usaríamos en las circunstancias descritas.) Ahora resulta claro que el uso de "puede" en 59), 60) y 61) está íntimamente relacionado con el uso de "puede" en 46) a 49); difiriendo, sin embargo, en esto: en que en 46) a 49) las frases que decían que algo *podía* suceder no eran expresiones de conjetura. Ahora bien, alguien podría objetar a esto diciendo: Indudablemente estamos dispuestos a usar la palabra "puede" en casos tales como 46) a 49) solamente porque en estos casos es razonable conjeturar lo que hará una persona en el futuro partiendo de las pruebas que ha realizado o del estado en que se encuentra.

Ahora bien, es verdad que yo he construido deliberadamente los casos 46) a 49) de modo que parezca razonable una conjetura de este tipo. Pero también los he construido deliberadamente de modo que *no* contengan una conjetura. Si queremos, podemos hacer la hipótesis de que la tribu no usaría nunca una forma de expresión como la utilizada en 49), etc., si la experiencia no les hubiese mostrado que..., etc. Pero ésta es una suposición que, aunque posiblemente correcta, no está presupuesta en modo alguno en los juegos 46) a 49), tal y como yo los he descrito de hecho.

62) Sea este el juego: A escribe una fila de números. B la observa y trata de encontrar un sistema en la sucesión de estos números.

Cuando lo ha hecho dice: "Ahora puedo continuar". Este ejemplo es particularmente instructivo porque 'poder continuar' parece ser aquí algo que se presenta repentinamente en forma de un acontecimiento claramente delimitado. Supongan que A hubiese escrito la fila 1, 5, 11, 19, 29. En este momento B exclama: "Ahora puedo continuar". ¿Qué ha sido lo que ha sucedido cuando ha visto de pronto cómo continuar? Podrían haber sucedido muchísimas cosas diferentes. Supongamos, pues, que en el presente caso mientras A escribía un número tras otro, B se ocupaba en comprobar varias fórmulas algebraicas para ver si se adaptaban. Cuando A escribiese "19", B se vería llevado a probar la fórmula $a_n = n^2 + n - 1$. El hecho de que A escriba 29 confirma su suposición.

63) O bien, a B no se le ocurrió ninguna fórmula. Después de mirar la fila creciente de números que A estaba escribiendo, posiblemente con una sensión de tensión y con ideas confusas flotando en su mente, se dijo a sí mismo las palabras "El está elevando al cuadrado y añadiendo siempre uno más"; construyó entonces el número siguiente de la sucesión y encontró que coincidía con los números que A estaba escribiendo entonces.

64) O bien, la fila que escribió A fue 2, 4, 6, 8. B la contempla y dice: "Naturalmente, puedo continuar", y continúa la serie de los números pares. O bien no dice nada y simplemente continúa. Quizá cuando contemplaba la fila 2, 4, 6, 8 que había escrito A tuvo alguna sensación, o sensaciones, de las que suelen acompañar a palabras como "¡Es fácil!". Una sensación de este tipo es, por ejemplo, la experiencia de una inspiración de aire suave y rápida, que podría llamarse un comienzo suave.

Ahora bien, ¿diríamos que la proposición "B puede continuar la serie" significa que se produce uno de los acontecimientos que acabamos de describir? ¿No está claro que el enunciado "B puede continuar..." no es lo mismo que el enunciado de que a B se le ocurre la fórmula $a_n = n^2 + n - 1$? Esto podría haber sido todo lo que sucedió en realidad. (Resulta claro, dicho sea de paso, que para nosotros no hay aquí diferencia entre que B tenga la experiencia de que esta fórmula se le presente ante su visión mental, o la experiencia de escribir o decir la fórmula o de seleccionarla con sus ojos de entre varias fórmulas escritas de antemano.) Si un loro hubiese enunciado la fórmula, no hubiésemos dicho que podía continuar la serie. Por tanto, nos inclina-

mos a decir que "poder..." tiene que significar más que enunciar simplemente la fórmula y, en realidad, más que cualquiera de los acontecimientos que hemos descrito. Y esto, continuamos, muestra que el decir la fórmula era sólo un síntoma de la capacidad de B para continuar y que no era la capacidad misma de continuar. Ahora bien, lo que resulta desorientador en esto es que parecemos insinuar que hay una actividad, proceso o estado peculiar llamado "poder continuar" que está oculto de algún modo a nuestra vista, pero que se manifiesta en estos sucesos que llamamos síntomas (como una inflamación de las membranas mucosas de la nariz produce el síntoma del estornudo). Esta es la forma en que, en este caso, nos desorienta el hablar de síntomas. Cuando decimos: "Indudablemente tiene que haber algo más tras la mera enunciación de la fórmula, ya que a esto solo no lo llamaríamos 'poder...'", aquí la palabra "tras" está usada sin duda metafóricamente, y 'tras' la enunciación de la fórmula pueden estar las circunstancias en las que es enunciada. Es verdad que "B puede continuar..." no es lo mismo que decir "B dice la fórmula...", pero de esto no se sigue que la expresión "B puede continuar..." se refiera a una actividad distinta de la de decir la fórmula, del mismo modo en que "B dice la fórmula" se refiere a esta bien conocida actividad. El error en que estamos es análogo a éste: Se le dice a alguien que la palabra "silla" no significa esta silla determinada a la que yo estoy señalando, tras lo cual él se pone a mirar por la habitación en busca del objeto que denota la palabra "silla". (La situación sería una ilustración más sorprendente todavía si él intentase observar el interior de la silla para encontrar el significado real de la palabra "silla".) Es claro que cuando usamos la frase "El puede continuar la serie" con referencia al acto de escribir o decir la fórmula, etc., esto tiene que ser a causa de alguna conexión entre escribir una fórmula y continuar efectivamente la serie. Y la conexión empírica de estos dos procesos o actividades es suficientemente clara. Pero esta conexión nos tienta a sugerir que la frase "B puede continuar..." significa algo semejante a "B hace algo que, según nos ha mostrado la experiencia, conduce generalmente a que él continúe la serie". Pero cuando B dice "Ahora puedo continuar", ¿quiere decir realmente "Ahora estoy haciendo algo que, según nos ha mostrado la experiencia, etc., etc."? ¿Piensan ustedes que él tenía esta expresión en su mente o que habría estado dispuesto a dárnosla como una explicación de lo que había dicho? Decir que la expresión "B puede continuar..." está usada correctamente cuando está motivada por situaciones tales

como las descritas en 62), 63) y 64), pero que estas situaciones solamente justifican su uso en determinadas circunstancias (por ejemplo, cuando la experiencia ha puesto de manifiesto ciertas conexiones) no es decir que la frase "B puede continuar..." sea una abreviatura de la frase que describe todas estas circunstancias, es decir, la situación completa que constituye el fondo de nuestro juego.

Por otra parte, *en determinadas circunstancias* nosotros estaríamos dispuestos a sustituir "B puede continuar la serie" por "B conoce la fórmula" o "B ha dicho la fórmula". Del mismo modo que cuando preguntamos a un doctor: "¿Puede andar el paciente?", a veces estaremos dispuestos a sustituir esta pregunta por "¿Está curada su pierna?". "¿Puede hablar?" significa en determinadas circunstancias "¿Está bien su garganta?", y en otras (por ejemplo, si se trata de un niño pequeño) significa "¿Ha aprendido a hablar?". A la pregunta "¿Puede andar el paciente?" la respuesta del doctor puede ser: "Su pierna está perfectamente". Nosotros utilizamos la expresión "El puede andar, por lo que al estado de su pierna se refiere", especialmente cuando deseamos oponer esta condición del hecho de que ande a alguna otra condición, por ejemplo, el estado de su columna vertebral. En este punto tenemos que guardarnos de pensar que en la naturaleza de la situación hay algo que pudiésemos llamar el conjunto completo de condiciones, por ejemplo, de su andar; de tal modo que, por así decirlo, el paciente no pueda dejar de andar, *tenga que* andar, si se cumplen todas estas condiciones.

Podemos decir: La expresión "B puede continuar la serie" se usa en circunstancias diferentes para hacer distinciones diferentes. Así, puede distinguir: *a*) entre el caso en que una persona conoce la fórmula y el caso en que no la conoce; o *b*) entre el caso en que una persona conoce la fórmula y no ha olvidado cómo escribir los numerales del sistema decimal y el caso en que conoce la fórmula y ha olvidado cómo escribir los numerales; o *c*) [tal vez como en 64)] entre el caso en que una persona se sienta en condiciones normales y el caso en que esté todavía en una situación de aturdimiento; o *d*) entre el caso de una persona que ya haya hecho antes este tipo de ejercicio y el caso de una persona para la que sea nuevo. Estos son solamente unos cuantos de una gran familia de casos.

La cuestión de si "El puede continuar..." significa lo mismo que "El conoce la fórmula" puede contestarse de varias formas diferentes: Podemos decir: "No significan lo mismo, es decir, en general no se usan

como sinónimas, tal como, por ejemplo, las expresiones "Estoy bien" y "Tengo buena salud"; o podemos decir "*En determinadas circunstancias* 'El puede continuar...' significa que él conoce la fórmula". Imaginen el caso de un lenguaje [en algún sentido análogo al de 49)], en el que se usen dos formas de expresión, dos frases diferentes, para decir que las piernas de una persona están en condiciones de trabajar. Una forma de expresión se usa exclusivamente en las circunstancias en que se están haciendo preparativos para una expedición, un paseo o algo semejante; la otra se usa en los casos en que no se hacen tales preparativos. En este caso, tendremos dudas sobre si decir que las dos frases tienen el mismo significado o tienen significados diferentes. En cualquier caso, la verdadera situación de hecho solamente puede verse cuando consideramos en detalle el uso de nuestras expresiones. Y resulta claro que si en nuestro caso presente decidiésemos decir que las dos expresiones tienen significados diferentes, es indudable que no podremos decir que la diferencia consiste en que el hecho que hace verdadera la segunda frase es un hecho diferente del que hace verdadera a la primera.

Tenemos razón al decir que la frase "El puede continuar..." tiene un significado diferente de la frase "El conoce la fórmula". Pero no debemos imaginar que podemos encontrar una determinada situación 'a la que se refiere la primera frase', como si estuviese en un plano superior a aquel sobre el que se realizan los acontecimientos especiales (como conocer la fórmula, imaginar determinados términos posteriores, etc.).

Hagámonos la siguiente pregunta: Supongamos que, por una u otra razón, B ha dicho: "Yo puedo continuar la serie", pero que al pedírsele que la continúe ha resultado que es incapaz de hacerlo: ¿diríamos que esto demostraba que su afirmación de que podía continuar era falsa o diríamos que era capaz de continuar cuando dijo que lo era? ¿Diría B mismo "Veo que estaba equivocado" o bien "Lo que dije era verdad: podía hacerlo entonces, pero ahora no puedo"? Hay casos en los que haría bien en decir lo uno y casos en los que haría bien en decir lo otro. Supongan: *a*) que cuando dijo que podía continuar vio la fórmula ante su mente, pero que cuando se le pidió que continuase encontró que la había olvidado; o *b*) que cuando dijo que podía continuar se había dicho a sí mismo los cinco términos siguientes de la serie, pero ahora descubre que no se le ocurren; o *c*) que antes había continuado la serie calculando cinco términos más y que

ahora recuerda todavía estos cinco números, pero ha olvidado cómo los había calculado; o *d*) que dice "Entonces sentí que podía continuar; ahora no puedo"; o *e*) "Cuando dije que podía levantar el peso no me dolía el brazo y ahora me duele"; etc.

Por otra parte, nosotros decimos: "Pensaba que podía levantar este peso, pero veo que no puedo", "Pensaba que podía decir este pasaje de memoria, pero veo que me equivocaba".

Estas ilustraciones del uso de la palabra "poder" deberían complementarse con ilustraciones que mostrasen la variedad de usos que hacemos de los términos "olvidar" e "intentar", pues estos usos están íntimamente relacionados con los de la palabra "poder". Consideren estos casos: *a*) Antes, B se había dicho a sí mismo la fórmula; ahora, "encuentra allí un vacío completo". *b*) Antes, él se había dicho a sí mismo la fórmula; ahora, de momento no está seguro 'sobre si era 2^n o 3^n'. *c*) Ha olvidado un nombre y lo tiene 'en la punta de la lengua'. O *d*) no está seguro de si ha conocido alguna vez el nombre o lo ha olvidado.

Consideremos ahora la forma en que usamos la palabra "intentar": *a*) Una persona está intentando abrir una puerta empujando todo lo que puede. *b*) Está intentando abrir la puerta de una caja fuerte intentando descubrir la combinación. *c*) Está intentando descubrir la combinación intentando recordarla, o *d*) haciendo girar los botones y escuchando con un estetoscopio. Consideren los diversos procesos que llamamos "intentar recordar". Comparen *e*) intentar mover un dedo contra una cosa que resiste (por ejemplo, cuando alguien la está sosteniendo), y *f*) cuando se entrelazan los dedos de ambas manos de un modo determinado y se siente que 'no se sabe qué hacer para lograr que se mueva un dedo determinado'.

(Consideren también la clase de los casos en los que decimos "Puedo hacer tal y tal, pero no quiero": "Podría si intentase", por ejemplo, levantar 100 libras; "Podría si quisiese", por ejemplo, decir el alfabeto.)

Podría sugerirse quizá que el único caso en el que es correcto decir, sin restricciones, que yo puedo hacer determinada cosa es aquel en el que, mientras estoy diciendo que puedo hacerlo, lo hago de hecho, y que en otro caso yo debería decir "Puedo hacerlo por lo que a... se refiere". Se puede estar inclinado a pensar que solamente en el primer caso da una persona una prueba real de que es capaz de hacer una cosa.

65) Pero si consideramos un juego de lenguaje en el que la expre-

sión "Yo puedo..." se use de este modo (es decir, un juego en el que hacer una cosa se tome como la única justificación de decir que uno es capaz de hacerla), vemos que no existe la diferencia *metafísica* entre este juego y uno en el que se acepten otras justificaciones para decir "Yo pudo hacer tal y tal". Un juego del tipo de 65), dicho sea de paso, nos muestra el uso real de la expresión "Si algo sucede, es indudable que puede suceder"; una expresión casi inútil en nuestro lenguaje. Suena como si tuviese algún significado muy claro y profundo, pero, como la mayor parte de las proposiciones filosóficas, carece de sentido, excepto en casos muy especiales.

66) Vean esto con claridad imaginando un lenguaje [semejante a 49)] que tenga dos expresiones para frases tales como "Estoy levantando un peso de cincuenta libras"; se usa una expresión siempre que se ejecuta la acción como una prueba y la otra expresión se usa cuando la acción no se ejecuta como una prueba.

Vemos que hay una amplia red de aires de familia que conectan los casos en los que se usan las expresiones de posibilidad: "poder", "ser capaz de", etc. Determinados rasgos característicos, podemos decir, aparecen en combinaciones diferentes en estos casos: hay, por ejemplo, el elemento de conjetura (que algo se comportará de un modo determinado en el futuro); la descripción del estado de algo (como una condición del hecho de que se comporte de un modo determinado en el futuro); el cómputo de determinadas pruebas que ha realizado alguien o algo.

Hay, por otra parte, varias razones que nos inclinan a considerar el hecho de que algo es posible o de que alguien es capaz de hacer algo, etc., como el hecho de que él o ello se hallan en un estado particular. En pocas palabras, esto viene a decir que "A se halla en el estado de ser capaz de hacer algo" es la forma de representación que con más fuerza nos sentimos tentados a adoptar; o, como también podría decirse, tenemos una fuerte tendencia a usar la metáfora de que algo está en un estado peculiar para decir que algo puede comportarse de un modo determinado. Y esta forma de representación, o esta metáfora, está incorporada en las expresiones "El es capaz de...", "Es capaz de multiplicar mentalmente grandes números", "Puede jugar al ajedrez": en estas frases el verbo se usa en el *presente,* sugiriendo que las expresiones son descripciones de estados que existen en el momento en que hablamos.

Se manifiesta la misma tendencia en el hecho de que a la capacidad de resolver un problema matemático, a la capacidad de disfrutar una pieza de música, etc., les llamemos estados determinados de la mente; con esa expresión no queremos decir 'fenómenos mentales conscientes'. Antes bien, un estado de la mente en este sentido es el estado de un mecanismo hipotético, un modelo mental que se quiere que explique los fenómenos mentales conscientes. (Cosas tales como los estados mentales inconscientes o subconscientes son rasgos del *modelo* mental.) De este modo, difícilmente podemos evitar concebir la memoria como una especie de almacén. Noten también lo segura que está la gente de que a la capacidad de sumar o de multiplicar o de decir un poema de memoria, etc., *tiene que* corresponderle un estado peculiar del cerebro de la persona, aunque, por otra parte, no sepan casi nada sobre tales correspondencias psico-fisiológicas. Nosotros consideramos estos fenómenos como manifestaciones de este mecanismo y su posibilidad es la construcción particular del mecanismo mismo.

Volviendo ahora a nuestra discusión de 43), vemos que no era una verdadera explicación del hecho de que B fuese guiado por los signos el que dijésemos que B era guiado si también hubiese *podido* ejecutar órdenes consistentes en otras combinaciones de puntos y rayas distintas de las de 43). De hecho, cuando estuvimos considerando la cuestión de si en 43) B era guiado por los signos, tuvimos tendencia a decir durante todo el rato algo así como que solamente podríamos decidir esta cuestión con certeza si pudiésemos inspeccionar el mecanismo real que conecta el ver los signos con el actuar de acuerdo con ellos. Pues nosotros tenemos una imagen definida de lo que llamaríamos en un mecanismo ser guiadas ciertas partes por otras. En realidad, el mecanismo que se nos ocurre inmediatamente cuando deseamos mostrar lo que llamaríamos "ser guiado por los signos" en un caso como 43) es un mecanismo del tipo de una pianola. Aquí, en la actuación de la pianola, tenemos un caso claro de ciertas acciones, las de los mazos del piano, que son guiadas por la pauta de los agujeros del rollo de la pianola. Podríamos usar la expresión "La pianola está *leyendo* el registro hecho por las perforaciones del rollo", y podríamos llamar a las pautas de tales perforaciones *signos complejos* o *frases*, oponiendo su función en una pianola a la función que artificios similares tienen en mecanismos de un tipo diferente, por ejemplo, la combinación de muescas y dientes que forman el filo de una llave. Esta combinación particular hace deslizarse al cerrojo de una llave, pero nosotros no di

ríamos que el movimiento del cerrojo estaba guiado por la forma en que combinamos las muescas y los dientes, es decir, no diríamos que la cerradura se movía *de acuerdo con* la pauta del filo de la llave. Ven ustedes aquí la conexión entre la idea de ser guiado y la idea de ser capaz de leer nuevas combinaciones de signos; pues nosotros diríamos que la pianola *puede* leer *cualquier* pauta de perforaciones, de un tipo determinado; no está construida para una melodía particular o para un conjunto de melodías (como una caja de música), mientras que el cerrojo de la cerradura solamente reacciona a la pauta del filo de la llave que está predeterminada en la construcción de la cerradura. Podríamos decir que las muescas y dientes que forman el filo de una llave no son comparables a las palabras que constituyen una frase, sino a las letras que forman una palabra, y que la pauta del borde de la llave no corresponde en este sentido a un signo complejo, a una frase, sino a una palabra.

Resulta claro que aunque podríamos usar las ideas de tales mecanismos como símiles para describir la forma en que actúa B en los juegos 42) y 43), tales mecanismos no están realmente implicados en estos juegos. Tendremos que decir que el uso que hacemos de la expresión "ser guiado" en nuestros ejemplos de la pianola y de la cerradura es sólo un uso dentro de una familia de usos, aunque estos ejemplos pueden servir como metáforas, modos de representación, de otros usos.

Estudiemos el uso de la expresión "ser guiado" mediante el estudio del uso de la palabra "leer". Con "leer" me refiero aquí a la actividad de traducir lo escrito a sonidos y también a la de escribir al dictado o la de copiar una página impresa escribiendo y otras semejantes; en este sentido, leer no implica nada semejante a comprender lo que se lee. Naturalmente, el uso de la palabra "leer" es extremadamente familiar para nosotros en las circunstancias de nuestra vida ordinaria (sería extremadamente difícil describir estas circunstancias ni siquiera aproximadamente). Una persona, digamos un español, tiene un niño que, por uno de los modos normales de entrenamiento en la escuela o en casa, ha aprendido a leer su lengua y posteriormente lee libros, periódicos, cartas, etc. ¿Qué sucede cuando lee el periódico? Sus ojos se deslizan a lo largo de las palabras escritas, las pronuncia en voz alta o se las dice a sí mismo, pero ciertas palabras las pronuncia después de haber visto solamente unas cuantas de sus primeras letras, y otras, a su vez, las lee letra por letra. Diríamos también que había leído una frase si no hubiese dicho nada en voz alta ni a sí mismo mientras se

movían sus ojos, pero al preguntársele después lo que había leído fuese capaz de reproducir la frase literalmente o con palabras ligeramente diferentes. El puede actuar también como lo que podríamos llamar una mera máquina de leer, quiero decir, sin prestar atención a lo que diga, concentrando tal vez su atención en algo totalmente diferente. En este caso diríamos que leía si actuase sin errores, como una máquina de confianza. Comparen con éste el caso de un principiante. Lee las palalabras deletreándolas penosamente. Sin embargo, algunas de las palabras se limita a adivinarlas por sus contextos o tal vez se sabe el trozo de memoria. El maestro dice entonces que él está pretendiendo leer las palabras o simplemente que no las está leyendo de verdad. Si, considerando este ejemplo, nos preguntásemos lo que era el leer, nos inclinaríamos a decir que era un acto mental consciente determinado. Es en este caso cuando decimos "Solamente él sabe si está leyendo; nadie más puede saberlo realmente". Sin embargo, tenemos que admitir que, por lo que se refiere a la lectura de palabras concretas, en la mente del principiante cuando 'pretendía' leer podría haber ocurrido exactamente lo mismo que sucedía en la mente del buen lector cuando leía la palabra. Estamos usando la palabra "leer" de un modo diferente cuando hablamos del lector experimentado, por una parte, y del principiante, por otra. Lo que en un caso llamamos un supuesto de lectura no lo llamamos un supuesto de lectura en el otro. Naturalmente, tenemos tendencia a decir que lo que sucedía en el lector consumado y en el principiante cuando pronunciaban la palabra podría no haber sido lo mismo. Estribando la diferencia, si no en sus estados conscientes, sí en las regiones inconscientes de sus mentes o en sus cerebros. Imaginamos aquí dos mecanismos, cuya actuación interna podemos ver, y esta actuación interna es el verdadro criterio de que una persona lea o no lea. Pero de hecho en estos casos no nos son conocidos tales mecanismos. Considérenlo del siguiente modo:

67) Imaginen que se utilizasen seres humanos o animales como máquinas de leer; supongan que para convertirse en máquinas de leer necesitan un entrenamiento particular. La persona que los entrena dice de algunos de ellos que ya pueden leer y de otros que no pueden. Tomen el caso de uno que hasta ahora no ha respondido al entrenamiento. Si ponen ante él una palabra impresa, a veces emitirá sonidos y de vez en cuando sucede 'accidentalmente' que estos sonidos corresponden más o menos a la palabra impresa. Una tercera persona oye

que la criatura que está en entrenamiento pronuncia el sonido correcto al mirar la palabra "mesa". La tercera persona dice "El está leyendo" pero el maestro responde "No, no lo está haciendo; es simple casualidad". Pero supongan ahora que al mostrársele al alumno otras palabras y frases las sigue leyendo correctamente. Después de cierto tiempo el maestro dice "Ahora puede leer". Pero ¿qué pasa con la primera palabra "mesa"? ¿Diría el maestro "Estaba equivocado. También la leyó"? ¿O diría "No, solamente comenzó a leer después"? ¿Cuándo comenzó a leer realmente, o: Cuál fue la primera palabra, o la primera letra, que leyó? Resulta claro que esta pregunta no tiene aquí sentido a menos que yo dé una explicación 'artificial", tal como: "La primera palabra que lee = la primera palabra del primer ciento de palabras consecutivas que lee correctamente". Supongan, por otra parte, que usásemos la palabra "leer" para distinguir entre el caso en que en la mente de una persona se realiza un determinado proceso consciente de deletrear las palabras y el caso en que no sucede esto. Entonces, por lo menos la persona que está leyendo podría decir que tal y tal palabra fue la primera que leyó realmente. También en el caso diferente de una máquina de leer, que es un mecanismo que conecta signos con las reacciones a estos signos, por ejemplo, una pianola, podríamos decir "Solamente después de que se le hizo tal y tal cosa a la máquina, por ejemplo, se conectaron ciertas partes por medio de cables, la máquina leyó realmente; la primera letra que leyó fue una *d*".

En el caso 67), al llamar a ciertas criaturas "máquinas de leer" solamente nos referíamos a que reaccionaban de un modo particular al ver signos impresos. En este caso no interviene conexión alguna entre el ver y el reaccionar, ningún mecanismo interno. Sería absurdo que el entrenador hubiese contestado a la pregunta sobre si leía o no la palabra "mesa": "Quizá la leía", pues en este caso no hay duda sobre lo que realmente hacía. El cambio que se produjo fue lo que podríamos llamar un cambio en la conducta general del alumno, y en este caso no hemos dado un significado a la expresión "la primera palabra de la nueva era". (Comparen con éste el siguiente caso:

. . . . . .

En nuestra figura, a una fila de puntos con espacios pequeños le sigue una fila de puntos con espacios grandes. ¿Cuál es el último punto de la primera serie y cuál el primero de la segunda? Imaginen que nuestros puntos fuesen agujeros en el disco giratorio de una sirena.

Entonces oiríamos un tono alto seguido de un tono bajo (o viceversa). Pregúntense: ¿En qué momento comienza el tono bajo y termina el otro?)

Por otra parte, hay una gran tentación a considerar el acto mental consciente como el único criterio verdadero que distingue el leer del no leer. Pues tenemos tendencia a decir "Es indudable que una persona sabe siempre si está leyendo o pretendiendo leer" o "Es indudable que una persona sabe siempre si está leyendo realmente". Si A intenta hacer creer a B que es capaz de leer la escritura cirílica, engañándole aprendiéndose de memoria una frase en ruso y diciéndola luego mientras mira la frase impresa, indudablemente podemos decir que A sabe que está pretendiendo y que el hecho de que no está leyendo está caracterizado en este caso por una experiencia personal particular, a saber, la de decir la frase de memoria. También, si A comete un error al decirla de memoria, esta experiencia será diferente de la que tiene una persona que comete un error al *leer.*

68) Pero supongamos ahora que una persona que pudiese leer con soltura y al que se hiciesen leer frases que no había leído nunca antes, leyese estas frases, pero con la sensación peculiar durante todo el tiempo de conocer de memoria la secuencia de palabras. ¿Diríamos en este caso que no estaba leyendo, es decir, consideraríamos su experiencia personal como el criterio distintivo entre leer y no leer?

69) O imaginen este caso: A una persona que está bajo la influencia de determinada droga se le muestra un grupo de seis signos, que no son letras de ningún alfabeto existente; y observándolas con todos los signos exteriores y las experiencias personales de pronunciar una palabra, pronuncia la palabra "ENCIMA". (Este tipo de cosas sucede en los sueños. Después de despertarnos, decimos "Me pareció que estaba leyendo esos signos, aunque en realidad no eran en modo alguno signos".) En un caso como éste, algunas personas podrían inclinarse a decir que está leyendo y otras que no lo está. Podríamos imaginar que después de que hubiese pronunciado la palabra "encima" le mostrásemos otras combinaciones de seis signos y que las leyese de un modo consecuente con su lectura de la primera permutación de signos que se le mostró. Mediante una serie de pruebas semejantes podríamos descubrir que él usaba lo que nosotros podríamos llamar un alfabeto imaginario. Si esto fuese así, estaríamos más dispuestos a decir "El está leyendo" que "El imagina que lee, pero no lo hace realmente".

Noten también que hay una serie continua de casos intermedios entre el caso en que una persona sabe de memoria lo que está impreso ante ella y el caso en el que deletrea las letras de cada palabra sin la ayuda de la adivinación por el contexto, el saberla de memoria ni cosas semejantes.

Hagan esto: Digan de memoria la serie de los cardinales de uno a doce. Observen ahora la esfera de su reloj y *lean* esta secuencia de números. Pregúntense qué es lo que llamaban leer en este caso, es decir, ¿qué hicieron para convertirlo en leer?

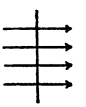
Intentemos esta explicación: Una persona lee si *deriva* la copia que está produciendo del modelo que está copiando. (Voy a usar la palabra "modelo" para significar aquello que está leyendo, por ejemplo, las frases impresas que está leyendo o copiando al escribir, o signos tales como "— — . .—" en 42) y 43), que está "leyendo" con sus movimientos, o las partituras que toca un pianista, etc. Uso la palabra "copia" para la frase pronunciada o escrita a partir de la impresa, para los movimientos hechos de acuerdo con signos tales como "— — . .—", para los movimientos de los dedos del pianista o la melodía que toca de la partitura, etc.). Así, si hubiésemos enseñado a una persona el alfabeto cirílico y le hubiésemos enseñado cómo se pronunciaba cada letra, si le diésemos entonces un trozo impreso en escritura cirílica y ella lo deletrease de acuerdo con la pronunciación de cada letra que le habíamos enseñado, nosotros diríamos sin duda que estaba derivando el sonido de cada palabra del alfabeto escrito y hablado que le habíamos enseñado. Y éste sería también un caso claro de lectura. (Podríamos usar la expresión "Le hemos enseñado la *regla* del alfabeto".)

Pero veamos: ¿qué nos hizo decir que ella *derivaba* las palabras habladas de las escritas por medio de la regla del alfabeto? ¿No es acaso todo lo que nosotros sabemos, que nosotros la enseñamos, que esta letra se pronunciaba de este modo, ésta de este otro, etc., y que después ella leyó palabras del escrito cirílico? Lo que se nos ocurre como contestación es que ella tiene que haber mostrado de algún modo que ella hacía realmente la transición de las palabras escritas a las habladas por medio de la regla del alfabeto que nosotros le habíamos dado. Y lo que entendemos por el hecho de que muestre esto resultará sin duda más claro si alteramos nuestro ejemplo y:

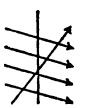
70) suponemos que lee un texto transcribiéndolo, digamos de letra de imprenta a escritura cursiva. Pues en este caso podemos suponer que la regla del alfabeto ha sido dada en la forma de una tabla que

muestra el alfabeto de imprenta y el alfabeto cursivo en columnas paralelas. Entonces nos imaginaríamos la *derivación* de la copia respecto del texto del siguiente modo: La persona que copia consulta la tabla a intervalos frecuentes para cada letra, o se dice a sí misma cosas tales como "¿A qué se parece ahora una *a* pequeña?", o intenta visualizar la tabla, procurando no mirarla realmente.

71) ¿Pero qué sucedería si, haciendo todo esto, transcribiese una "A" por una "b", una "B" por una "c", y así sucesivamente? ¿No llamaríamos también a esto "leer", "derivar"? En este caso podríamos describir su procedimiento diciendo que ella usaba la tabla como la hubiésemos usado nosotros si no hubiésemos llevado la mirada en línea recta de izquierda a derecha de este modo:



sino de éste:

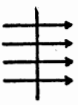


aunque, de hecho, cuando consultaba la tabla, pasaba horizontalmente de izquierda a derecha con sus ojos o con su dedo. Pero supongamos ahora

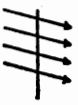
72) que realizando el proceso normal de consulta, ella transcribiese una "A" por una "n", una "B" por una "x", en resumen, que, como podríamos decir, actuase de acuerdo con un esquema de flechas que no mostrase una regularidad simple. ¿No podríamos llamar también a esto "derivar"? Pero supongan que

73) no se atuvo a este modo de transcribir. En realidad lo cambió, pero de acuerdo con una regla sencilla: Después de haber transcrito "A" por "n", la siguiente "A" la transcribe por "o", la siguiente por "p" y así sucesivamente. Pero ¿dónde está la división clara entre este procedimiento y el de hacer una transcripción sin sistema alguno? Ahora bien, podría objetarse a esto diciendo: "En el caso 71) se dio por descontado que ella *comprendía la tabla de modo diferente*". Pero ¿a qué llamamos "comprender la tabla de un modo particular"? Pero cual-

quiera que sea el proceso que se imagine que es este 'comprender', es solamente otro eslabón interpuesto entre los procesos externo e interno de derivación que he descrito y la transcripción efectiva. En realidad, es evidente que este proceso de comprender podría describirse por medio de un esquema del tipo usado en 71), y podríamos decir entonces que en un caso determinado en que ella consultaba la tabla así



la entendía así



y la transcribía así:

Pero ¿significa esto que la palabra "derivar" (o "comprender") no tiene realmente ningún significado, ya que al seguir de cerca su significado éste parece desvanecerse en nada? En el caso 70) el significado de "derivar" se veía con bastante claridad, pero nos dijimos a nosotros mismos que éste era solamente un caso especial de derivación. Nos parecía que la esencia del proceso de derivar se presentaba aquí bajo un ropaje determinado y que alcanzaríamos la esencia despojándola de él. Ahora bien, en 71), 72) y 73) intentamos despojar a nuestro caso de lo que no parecía ser más que su ropaje peculiar, solamente para descubrir que lo que habían parecido meros ropajes eran las características esenciales del caso. (Actuamos como si hubiésemos intentado encontrar la alcachofa real despojándola de sus hojas.) El uso de la palabra "derivar" se exhibe realmente en 70), es decir, este ejemplo nos mostró un caso de la familia de ellos en que se usa esta palabra. Y la explicación del uso de esta palabra, como la del uso de las palabras "leer" o "ser guiado por símbolos", consiste esencialmente en describir una selección de ejemplos que exhiben rasgos característicos; algunos de los ejemplos muestran estos rasgos exagerados, otros muestran transiciones y determinada serie de ejemplos muestra el desvanecimiento de tales rasgos. Imaginen que alguien quisiese darles una idea de las características faciales de una determinada familia, la de los Tal

y tal; lo haría mostrándoles un conjunto de retratos familiares y llamando su atención sobre ciertos rasgos característicos, y su tarea principal consistiría en la *disposición* adecuada de estos retratos, que, por ejemplo, les permitiría ver cómo determinadas influencias cambiaban gradualmente los rasgos, de qué modos característicos se hacían mayores los miembros de la familia o qué rasgos aparecían con más fuerza cuando lo hacían.

La función de nuestros ejemplos no era la de mostrarnos la esencia de 'derivar', 'leer', etc. a través de un velo de rasgos inesenciales; los ejemplos no eran descripciones de un fuera que nos permitiesen barruntar un dentro que, por una u otra razón, no podría mostrarse en su desnudez. Nos sentimos tentados a pensar que nuestros ejemplos son medios *indirectos* para producir una determinada imagen o idea en la mente de una persona, que *insinúan* algo que no pueden mostrar. Esto sería así en algún caso como el siguiente: Supongan que yo quiero producir en alguien una imagen mental del interior de una determinada habitación del siglo dieciocho en la que le está prohibido entrar. Para ello adopto este método: Le muestro la casa por fuera, señalando las ventanas de la habitación en cuestión y después le conduzco a otras habitaciones del mismo período.

Nuestro método es *puramente descriptivo*; las descripciones que damos no son esbozos de explicaciones.

II

1. ¿Tenemos una sensación de familiaridad siempre que miramos objetos familiares? ¿O la tenemos usualmente?

¿Cuándo la tenemos de hecho?

Nos sirve de ayuda preguntar: ¿Con qué contrastamos la sensación de familiaridad?

Una cosa con la que la contrastamos es con la sorpresa.

Podría decirse: "La falta de familiaridad es una experiencia mucho más común que la familiaridad".

Nosotros decimos: A muestra a B una serie de objetos. B ha de decir a A si el objeto le es o no familiar. *a*) La pregunta puede ser "¿Sabe B qué son los objetos?" o *b*) "¿Reconoce él el objeto particular?".

1) Tomen el caso de que se le muestre a B una serie de aparatos: una balanza, un termómetro, un espectroscopio, etc.

2) Se le muestran a B un lápiz, una pluma, un tintero y un guijarro. O:

3) Aparte de objetos familiares se le muestra un objeto del que dice: "Parece como si sirviese para alguna finalidad, pero no sé para qué finalidad".

¿Qué sucede cuando B reconoce algo como un lápiz?

Supongan que A le hubiese mostrado un objeto que parece un palo. B maneja este objeto, que de pronto se divide, siendo una de las partes una contera y la otra un lápiz. B dice "Ah, esto es un lápiz". Ha reconocido el objeto como un lápiz.

4) Podríamos decir "B supo siempre a qué se parecía un lápiz; por ejemplo, podría haber dibujado uno al pedírsele que lo hiciera. No sabía que el objeto que se le dio contenía un lápiz que él podría haber dibujado en cualquier momento", Comparen con éste el caso 5).

5) Se le muestra a B una palabra escrita sobre un trozo de papel que se sostiene boca abajo. El no reconoce la palabra. Se va dando gradualmente la vuelta al papel hasta que B dice "Ahora veo lo que es. Es 'lápiz'".

Podríamos decir "El siempre supo qué aspecto tenía la palabra 'lápiz'. No sabía que la palabra que se le mostraba tendría la apariencia de 'lápiz' cuando se le diese la vuelta".

Tanto en el caso 4) como en el 5) podría decirse que algo estaba oculto. Pero noten la diferente aplicación de "oculto".

6) Comparen con esto: Ustedes leen una carta y no pueden leer una de sus palabras. Adivinan por el contexto cuál tiene que ser y ahora pueden leerla. Reconocen una *c* en este garabato, una *o* en el segundo, una *m* en el tercero, etc. Esto es diferente del caso en el que la palabra "comer" estuviese tapada por un borrón de tinta y ustedes únicamente adivinasen que la palabra "comer" tenía que haber estado en este lugar.

7) Comparen: Ustedes ven una palabra y no pueden leerla. Alguien la modifica levemente añadiendo una raya, alargando un palote o algo así. Ahora pueden leerla. Comparen esta alteración con el giro de 5) y noten que hay un sentido en el que se veía que la palabra *no* era alterada mientras se le daba la vuelta. Es decir, hay un caso en el que dicen "Yo miraba la palabra mientras se le daba la vuelta y sé que ahora es la misma que cuando no la reconocía".

8) Supongan que el juego entre A y B consistiese simplemente en esto: en que B deba decir si conoce o no el objeto, pero no dice qué es. Supongan que se le ha enseñado un lápiz ordinario, después de habérsele mostrado un higrómetro que no había visto nunca antes. Al mostrársele el higrómetro, dijo que no le resultaba familiar y al mostrásele el lápiz, que lo conocía. ¿Qué sucedió cuando lo reconoció? ¿Tiene que haberse dicho a sí mismo. aunque no se lo dijese a A, que lo que veía era un lápiz? ¿Por qué habríamos de suponerlo?

Entonces, cuando reconoció el lápiz, ¿como qué lo reconoció?

9) Supongan incluso que se hubiese dicho a sí mismo "Ah, esto es un lápiz". ¿Podría compararse este caso con 4) o 5)? En estos casos podría haberse dicho "Reconoció esto como eso" [señalando, por ejemplo, para "esto" al lápiz cubierto y para "eso" a un lápiz ordinario, y de un modo semejante en 5)].

En 8) el lápiz no sufrió cambio alguno y las palabras "Ah, esto es un lápiz" no se referían a un paradigma, cuya similaridad con el lápiz mostrado hubiese reconocido B.

Al preguntársele "¿Qué es un lápiz?", B no habría señalado a otro objeto como paradigma o muestra, sino que podría haber señalado inmediatamente al lápiz que se le había mostrado.

"Pero cuando dijo 'Ah, esto es un lápiz' ¿cómo supo que lo era si no lo reconoció como algo?"—En realidad esto viene a decir "¿Cómo reconoció 'lápiz' como el nombre de esta especie de cosa?" ¿Que cómo lo reconoció? Simplemente, reaccionó de este modo particular diciendo esta palabra.

10) Supongan que alguien les muestra colores y les pide que los nombren. Señalando a un objeto determinado ustedes dicen "Esto es rojo". ¿Qué contestarían si se les preguntase "¿Cómo saben que esto es rojo?".

Hay, naturalmente, el caso en el que se ha dado una explicación general a B, por ejemplo, "Llamaremos 'lápiz' a todo aquello con lo que puede escribirse fácilmente sobre una tabla encerada". A muestra entonces a B, entre otros objetos, un pequeño objeto puntiagudo y B dice "Ah, esto es un lápiz", después de haber pensado "Con esto podría escribirse bastante fácilmente". En este caso, podemos decir, se produce una *derivación*. En 8), 9) y 10) no hay derivación. En 4) podríamos decir que B derivó por medio de un paradigma que el objeto que se le había mostrado era un lápiz, o bien podría no haberse producido tal derivación.

¿Diríamos ahora que B tuvo una sensación de familiaridad al ver el lápiz, después de ver instrumentos que no conocía? Imaginemos lo que podría haber sucedido realmente. El vio un lápiz, sonrió, se sintió aliviado y le vino a la mente o a la boca el nombre del objeto que veía.

Ahora bien, ¿no es precisamente la sensación de alivio lo que caracteriza la experiencia de pasar de las cosas no familiares a las familiares?

2. Nosotros decimos que experimentamos tensión y relajación, alivio, esfuerzo y descanso en casos tan diferentes como éstos: Una persona sostiene un peso con el brazo extendido; su brazo y todo su cuerpo está en un estado de tensión. Le permitimos bajar el peso; la tensión se relaja. Una persona corre, luego, descansa. El piensa profundamente en la solución de un problema de Euclides, luego la en-

cuentra y se relaja. Intenta recordar un nombre y se relaja al encontrarlo.

Qué sucedería si preguntásemos: "¿Qué tienen en común todos estos casos, que nos hace decir que son casos de esfuerzo y relajación?".

¿Qué es lo que nos hace usar la expresión "buscar en la memoria" cuando intentamos recordar una palabra?

Hagamos la pregunta: "¿Cuál es la semejanza entre buscar una palabra en la memoria y buscar a mi amigo en el parque?" ¿Cuál sería la respuesta a tal pregunta?

Indudablemente, un tipo de respuesta consistiría en describir una serie de casos intermedios. Podría decirse que el caso al que más semejante es el que usted busque algo en su memoria no es el de buscar a mi amigo en el parque, sino, digamos, el de buscar en un diccionario cómo se dice una palabra. Y podría continuarse interpolando casos. Otro camino de *poner de relieve* la similaridad sería decir, por ejemplo, "Al principio no podemos escribir la palabra en ninguno de ambos casos y luego podemos". Esto es lo que llamamos poner de relieve una característica común.

Ahora bien, es importante observar que no necesitamos darnos cuenta de las semejanzas así destacadas cuando se nos ocurre usar las palabras "buscar", "indagar", etc., en el caso de intentar recordar.

Podría tenderse a decir "Es indudable que tenemos que dar con una semejanza o no nos inclinaríamos a usar la misma palabra". Comparen esta afirmación con ésta: "Tiene que chocarnos alguna semejanza entre estos casos para que nos inclinemos a usar la misma imagen para representar a ambos". Esto es decir que algún acto tiene que preceder al acto de usar esta imagen. Pero ¿por qué no habría de consistir parcial o totalmente lo que llamamos "dar con una semejanza" en nuestra utilización de la misma imagen? ¿Y por qué no habría de consistir parcial o totalmente en nuestra disposición a usar la misma expresión?

Decimos: "Esta imagen (o esta expresión) se nos ocurre de modo irresistible". Bueno, ¿no es esto una experiencia?

Estamos tratando aquí casos en los que, como podría decirse en pocas palabras, la gramática de una palabra parece sugerir la 'necesidad' de determinado paso intermedio, aunque de hecho la palabra se usa en casos en los que no hay tal paso intermedio. Así, nos inclinamos a decir: "Una persona *tiene* que comprender una orden antes

de obedecerla", "Tiene que saber dónde le duele antes de que pueda señalar hacia allí", "Tiene que conocer la melodía antes de que pueda cantarla", y cosas semejantes.

Hagamos la pregunta: Supongan que yo hubiese explicado a alguien la palabra "rojo" (o el significado de la palabra "rojo") señalando a varios objetos rojos y dando la explicación ostensiva. ¿Qué significa decir "Ahora, si él ha comprendido el significado, me traerá un objeto rojo si se lo pido"? Esto parece decir: Si ha captado realmente lo que hay en común entre todos los objetos que le he mostrado, estará en condiciones de cumplir mi orden. Pero ¿qué es lo que hay de común en estos objetos?

¿Podrían decirme lo que hay de común entre un rojo suave y un rojo oscuro? Comparen con éste el siguiente caso: Yo les muestro dos imágenes de dos paisajes diferentes. En ambas imágenes hay, entre otros muchos objetos, la imagen de un arbusto, y es exactamente igual en ambas. Yo les pido "Señalen a lo que hay de común en estas dos imágenes" y en contestación ustedes señalan a este arbusto.

Consideren ahora esta explicación: Yo doy a alguien dos cajas conteniendo varias cosas y digo "El objeto que ambas cajas tienen en común se llama tenedor de tostar". La persona a la que doy esta explicación tiene que seleccionar los objetos de las dos cajas hasta que encuentra el que tienen en común y de este modo, podemos decir, llega a la explicación ostensiva. O esta explicación: "En estas dos imágenes ve usted manchas de muchos colores; el único color que encuentre usted en ambas se llama 'malva'". En este caso tiene un sentido claro decir "Si él ha visto (o encontrado) lo que hay de común entre estas dos imágenes, ahora puede traerme un objeto malva".

Hay también este caso: Yo digo a alguien "Yo le explicaré la palabra 'w' mostrándole varios objetos. Lo que hay de común a todos ellos es lo que significa 'w'". Primero le muestro dos libros y él se pregunta "¿Significa 'w' 'libro'?". Yo señalo entonces a un ladrillo y él se dice "Quizá 'w' significa 'paralelepípedo'". Finalmente yo señalo a un carbón al rojo y él se dice "Ah, lo que quiere decir es 'rojo', pues todos estos objetos tenían algo rojo por alguna parte". Sería interesante considerar otra forma de este juego en la que la persona tiene que *dibujar* o *pintar* en cada estadio lo que piensa que yo quiero decir. El interés de esta versión se halla en que en algunos casos sería bastante evidente lo que tiene que dibujar, por ejemplo, cuando vea que todos los objetos que yo le he mostrado hasta ahora tenían una determi-

nada marca comercial (él dibujaría la marca comercial). Por el contrario, ¿qué tendría que pintar si comprendiese que hay algo rojo en cada objeto? ¿Una mancha roja? ¿Y de qué forma y tono? Aquí habría que establecer una convención; por ejemplo, que pintar una mancha roja con bordes irregulares no significa que los objetos tengan en común esta mancha roja con bordes irregulares, sino *algo* rojo.

Si, señalando a manchas de varios tonos de rojo, se preguntase a una persona "¿Qué tienen éstas en común que le hace llamarlas rojas?", él se sentiría inclinado a responder "¿No lo ve?". Y, naturalmente, esto no sería poner de relieve un elemento común.

Hay casos en los que la experiencia nos enseña que una persona no es capaz de ejecutar una orden, por ejemplo, de la forma "Tráigame x", si no vio lo que había en común entre los diversos objetos hacia los que yo señalé como explicación de "x". Y 'ver lo que tienen de común' consistía en algunos casos en señalar hacia ello, en fijar la mirada sobre una mancha coloreada después de un proceso de escrutinio y comparación, en decirse a sí mismo "Ah, es al rojo a lo que él se refiere", tal vez echando al mismo tiempo miradas a todas las manchas rojas de los diversos objetos, y así sucesivamente. Hay casos, por el contrario, en los que no se produce ningún proceso comparable con este 'ver lo que hay en común' intermedio y en los que no obstante usamos esta expresión, aunque esta vez debemos decir "Si después de mostrarle estas cosas me trae otro objeto rojo, *diré* que ha visto la característica común de los objetos que le mostré". El ejecutar la orden es ahora el criterio de que él ha comprendido.

3. '¿Por qué llama usted "esfuerzo" a todas estas experiencias diferentes?'—'Porque tienen algún elemento en común'.—'¿Qué es lo que contienen en común el esfuerzo corporal y el mental?'—'No lo sé, pero es evidente que hay alguna semejanza'.

¿Por qué dijo usted entonces que las experiencias tenían algo en común? ¿No comparaba esta expresión precisamente el caso presente con aquellos casos en los que decimos primariamente que las dos experiencias tienen algo en común? (Así podríamos decir que algunas experiencias de alegría y miedo tienen en común la sensación de latir el corazón.) Pero cuando usted dijo que las dos experiencias de esfuerzo tenían algo en común, éstas eran sólo diferentes palabras para decir que eran semejantes. No era, pues, explicación alguna el decir que la semejanza consistía en la presencia de un elemento común.

Más aún, ¿diremos que usted tuvo una sensación de semejanza

cuando comparó las dos experiencias y que esto le hizo usar la misma palabra para ambas? Si usted dice que tiene una sensación de semejanza, permítanos hacer unas pocas preguntas sobre ella:

¿Podría usted decir que la sensación estaba localizada aquí o allí?

¿*Cuándo* tuvo usted de hecho esta sensación? Pues lo que llamamos comparar las dos experiencias es una actividad bastante complicada: quizá usted se representó mentalmente las dos experiencias, e imaginar un esfuerzo corporal e imaginar un esfuerzo mental fueron cada uno de por sí imaginar un proceso y no un estado uniforme a través del tiempo. Pregúntese entonces en qué momento de todo este tiempo tuvo usted la sensación de semejanza.

'Pero, indudablemente, yo no diría que son semejantes si no tuviese experiencia de su semejanza'. Pero ¿tiene que ser esta experiencia algo a lo que usted haya de llamar una sensación? Suponga por un momento que fuese la experiencia de que la palabra "semejante" se le ocurriese por sí sola. ¿Llamaría usted a esto una sensación?

'Pero, ¿no hay sensaciones de semejanza?' Yo pienso que hay sensaciones que podrían llamarse sensaciones de semejanza. Pero no siempre se tiene una de estas sensaciones cuando se 'percibe la semejanza'. Consideren algunas de las experiencias diferentes que tienen cuando lo hacen.

a) Hay un tipo de experiencia que podría llamarse ser apenas capaz de distinguir. Por ejemplo, uno ve dos longitudes o dos colores casi exactamente iguales. Pero si yo me pregunto "¿Consiste esta experiencia en tener una sensación peculiar?", tendría que decir que indudablemente no está caracterizada por tal sensación aislada y que una parte muy importante de la experiencia es la de dejar que mi mirada oscile entre los dos objetos, fijándola deliberadamente ya sobre el uno, ya sobre el otro, diciendo quizá palabras que expresan duda, moviendo la cabeza, etc. Podría decirse que difícilmente queda sitio para una sensación de semejanza entre estas diversas experiencias.

b) Comparen con el anterior el caso en el que es imposible tener dificultad alguna en distinguir los dos objetos. Supongamos que yo dijese "Quiero que los dos tipos de flores de este macizo sean de colores semejantes para evitar un fuerte contraste". La experiencia podría ser aquí lo que puede describirse como un paso suave de la mirada de uno a otro.

c) Escucho una variación de un tema y digo "Por ahora no veo cómo es esto una variación del tema, pero veo cierta semejanza". Lo

que sucedió fue que en determinados momentos de la variación, en determinados momentos decisivos de la clave, tuve una experiencia de 'saber dónde estaba en el tema'. Y esta experiencia podría haber consistido a su vez en imaginar determinados elementos del tema, o en verlos escritos ante mi mente, o en señalarlos realmente en la partitura. etcétera.

'Pero cuando dos colores son semejantes, la experiencia de semejanza ha de consistir sin duda en darse cuenta de la semejanza que *hay* entre ellos'. Pero un verde azulado ¿es semejante o no a un verde amarillento? En determinados casos diríamos que son semejantes y en otros que son muy diferentes. ¿Sería correcto decir que en los dos casos percibimos relaciones diferentes entre ellos? Supongan que yo observase un proceso en el que un verde azulado cambiase gradualmente hacia un verde puro, hacia un verde amarillento, hacia amarillo y hacia naranja. Yo digo "Cuesta muy poco tiempo pasar del verde azulado al verde amarillento porque estos colores son semejantes".—Pero para poder decir esto, ¿no se necesita haber tenido alguna experiencia de semejanza?—La experiencia puede ser la de ver los dos colores y decir que ambos son verdes. O puede ser la de ver una banda cuyo color cambia de un extremo al otro del modo descrito y tener alguna de las experiencias que se pueden llamar darse cuenta de lo próximos que están entre sí el verde azulado y el verde amarillento, comparados con el verde azulado y el naranja.

Nosotros usamos la palabra "semejante" en una enorme familia de casos.

Hay algo digno de notarse cuando se dice que usamos la palabra "esfuerzo" tanto para el esfuerzo mental como para el físico porque hay una semejanza entre ellos. ¿Se diría que usamos la palabra "azul" para el azul claro y el azul oscuro porque hay una semejanza entre ellos? Si se les preguntase "¿Por qué llaman ustedes 'azul' también a esto?", ustedes dirían "Porque esto *es* también azul".

Podría sugerirse que la explicación es que en este caso se llama "azul" a lo que hay *de común* entre los dos colores y que si se llamó "esfuerzo" a lo que había de común entre las dos experiencias de esfuerzo, hubiese sido erróneo decir "Las llamé a ambas 'esfuerzo' porque tenían una cierta semejanza", y que hubiese tenido que decirse "Usé la palabra 'esfuerzo' en ambos casos porque en ambos se halla presente un esfuerzo".

Ahora bien, qué responderíamos a la pregunta "¿Qué tienen de

común el azul claro y el azul oscuro?" A primera vista la respuesta parece evidente: "Ambos son tonos de azul". Pero en realidad esto es una tautología. Así pues, preguntemos "¿Qué tienen de común estos colores que estoy señalando?" (Supongamos que el uno es azul claro y el otro azul oscuro). Realmente la respuesta a esto tendría que ser "No sé qué juego está jugando usted". Y depende de este juego el que yo diga que tienen algo en común y lo que diga que tienen en común.

Imaginen este juego: A muestra a B diferentes manchas de color y le pregunta lo que tienen en común. B ha de contestar señalando a un color primario determinado. Así, si A señala a rosado y naranja, B ha de señalar al rojo puro. Si A señala a dos tonos de azul verdoso, B ha de señalar al verde puro y al azul puro, etc. Si en este juego A mostrase a B un azul claro y un azul oscuro y le preguntase qué es lo que tienen en común, no habría duda sobre la respuesta. Si luego señalase al rojo puro y al verde puro, la respuesta sería que no tienen nada común. Pero yo podría imaginar fácilmente circunstancias en las que nosotros diríamos que tienen algo en común y no dudaríamos en decir lo que era: Imaginen un uso de lenguaje (una cultura) en el que hubiese un nombre común para el verde y el roio por una parte y para el amarillo y el azul por la otra. Supongan, por ejemplo, que hubiese dos castas: una, la casta de los patricios, que viste ropajes rojos y verdes; la otra, la plebeya, que viste ropajes azules y amarillos. Del amarillo y el azul se hablaría siempre como de colores plebeyos, del verde y el rojo como de colores patricios. Preguntado sobre lo que tienen de común una mancha roja y una mancha verde, un hombre de nuestra tribu no dudaría en decir que ambos eran patricios.

También podríamos imaginar fácilmente un lenguaje (y esto vuelve a significar una cultura) en el que no existiese una expresión común para el azul suave y el azul oscuro y en el que el primero fuese llamado, por ejemplo, "Cambridge" y el segundo "Oxford". Si se preguntase a una persona de esta tribu lo que tienen de común Cambridge y Oxford, se inclinaría a decir "Nada".

Comparen con el juego anterior el siguiente: Se le muestran a B ciertas imágenes que son combinaciones de manchas coloreadas. Al preguntársele lo que tienen de común estas imágenes, ha de señalar a una muestra de rojo, por ejemplo, si en ambas hay una mancha roja, de verde si en ambas hay una mancha verde, etc. Esto les pone de ma-

nifiesto de qué modos tan diferentes puede usarse esta misma respuesta.

Consideren una explicación como "Por 'azul' entiendo lo que tienen en común estos dos colores". Ahora bien, ¿no es posible que alguien entienda esta explicación?; por ejemplo, al ordenársele que traiga otro objeto azul, ejecutaría la orden de modo satisfactorio. Pero quizá traiga un objeto rojo y nos inclinemos a decir: "Parece que percibe alguna especie de semejanza entre los ejemplos que le mostramos y esta cosa roja".

Nota: Cuando se pide a algunas personas que canten una nota que nosotros les damos al piano, cantan de modo regular la quinta de esta nota. Esto hace fácil imaginar que un lenguaje pudiera tener solamente un nombre para una nota determinada y su quinta. Por otra parte, nos veríamos en un aprieto si tuviésemos que contestar la pregunta: ¿Qué tienen de común una nota y su quinta? Pues, naturalmente, no sirve de respuesta el decir: "Tienen una cierta afinidad".

Una de nuestras tareas aquí es la de dar una imagen de la gramática (el uso) de las palabras "una cierta".

Decir que usamos la palabra "azul" para referirnos a 'lo que tienen de común todos estos tonos de color' no dice de por sí nada, sino que nosotros usamos la palabra "azul" en todos estos casos.

Y la expresión "El ve lo que tienen de común todos estos tonos", puede referirse a toda clase de fenómenos diferentes, es decir, se usan toda clase de fenómenos como criterios de 'él ve que...'. O todo lo que sucede puede ser que al pedírsele que traiga otro tono de azul ejecute nuestra orden satisfactoriamente. O puede que cuando le mostramos los diferentes ejemplos de azul aparezca ante su visión mental una mancha de azul puro; o puede volver instintivamente su cabeza hacia algún otro tono de azul que nosotros no le hemos mostrado como ejemplo, etc.

Ahora bien, ¿diríamos que un esfuerzo mental y un esfuerzo físico son 'esfuerzos' en el mismo sentido de la palabra o en sentidos diferentes (o 'ligeramente diferentes') de la palabra? Hay casos de este tipo en los que no dudaríamos sobre la respuesta.

4. Consideren este caso: Hemos enseñado a alguien el uso de las palabras "más oscuro" y "más claro". Por ejemplo, él podría ejecutar una orden tal como "Pínteme una mancha de color más oscuro que el que le estoy mostrando". Supongan que yo le dijese ahora: "Escuche las cinco vocales a, e, i, o, u y colóquelas por orden de oscuridad". Puede

que simplemente se quede confuso y no haga nada, pero puede que disponga (y algunas personas lo harán) las vocales en un cierto orden (generalmente i, e, a, o, u). Podría suponerse ahora que el disponer las vocales por orden de oscuridad tuvo como presupuesto que cuando se pronunció una vocal surgió un determinado color ante la mente de la persona, que ella dispuso entonces estos colores por su orden de oscuridad y nos dijo la disposición correspondiente de las vocales. Pero esto no tiene por qué suceder realmente. Una persona obedecerá la orden: "Disponga las vocales por su orden de oscuridad" sin ver color alguno ante su visión mental.

Ahora bien, si se le preguntase a dicha persona si la u era *'realmente'* más oscura que la e, casi con seguridad contestaría algo así como "En realidad no es más oscura, pero en cierto modo me hace una impresión más oscura".

Pero, qué sucedería si le preguntásemos "¿Qué fue lo que le hizo usar siquiera las palabras 'más oscuro' en este caso?"

Podríamos inclinarnos a decir de nuevo "Tiene que haber visto algo que fuese común tanto a la relación entre dos colores como a la relación entre dos vocales". Pero si él no es capaz de especificar lo que era este elemento común, nos quedamos simplemente con el hecho de que él se sintió impulsado a usar las palabras "más oscuro" y "más claro" en ambos casos.

Pues, noten la palabra "tiene" en "El tiene que haber visto algo...". Cuando se dijo esto, no se quiso decir que se concluía, partiendo de una experiencia pasada, que él vio probablemente algo, y es precisamente por esto por lo que esta frase no añade nada a lo que sabemos y en realidad solamente sugiere una forma diferente de palabras para describirlo.

Si alguien dijese: "Yo veo una cierta semejanza, sólo que no puedo describirla", yo diría: "Esto mismo es lo que caracteriza su experiencia".

Supongamos que usted mira a dos rostros y dice "Son semejantes, pero no sé qué es lo que es semejante en ellos". Y supongamos que después de un rato dijese: "Ya sé; sus ojos tienen la misma forma"; yo diría "Ahora su experiencia de su semejanza es diferente de lo que era cuando usted veía la semejanza y no sabía en qué consistía". A la pregunta "¿Qué le hizo usar las palabras 'más oscuro'...?", la respuesta puede ser ahora "No hubo nada que me hiciese usar las palabras 'más oscuro', es decir, si usted me pregunta por una *razón* de que las

use. Me limité a usarlas y, es más, las usé con el mismo tono de voz y quizá con la misma expresión facial y el mismo gesto que estaría inclinado a usar en determinados casos al aplicar las palabras a colores". Resulta más fácil ver esto cuando hablamos de una pena *profunda,* un sonido *profundo,* un pozo *profundo.* Algunas personas son capaces de distinguir de entre los días de la semana los gordos de los flacos. Y su experiencia cuando conciben un día como gordo consiste en aplicar esta palabra, tal vez junto con un gesto que exprese gordura y una cierta comodidad.

Pero ustedes pueden sentir la tentación de decir: Este uso de la palabra y el gesto no es su experiencia primaria. Antes de todo tienen que concebir que el día es gordo y luego expresan esta concepción mediante la palabra o el gesto.

Pero ¿por qué usan la expresión "Tienen que"? ¿Tienen ustedes noticia en este caso de una experiencia a la que llaman "la concepción, etc."? Pues si no la tienen, ¿no es acaso lo que podría llamarse un prejuicio lingüístico lo que les hizo decir "El tuvo que tener una concepción antes de que... etc."?

Antes bien, por este ejemplo y por otros pueden aprender que hay casos en los que podemos llamar a una experiencia determinada "darse cuenta, ver, percibir que sucede tal y tal", antes de expresarla con palabras o gestos, y que hay otros casos en los que si llegamos a hablar de una experiencia de concebir, tenemos que aplicar esta palabra a la experiencia de usar ciertas palabras, gestos, etc.

Cuando la persona dijo "en realidad la u no es más oscura que la e...", resultaba esencial que intentase decir que las palabras "más oscuro" se usaban *en sentidos diferentes* cuando se hablaba de que un color era más oscuro que otro y, por otra parte, de que una vocal era más oscura que otra.

Consideren este ejemplo: Supongamos que hubiésemos enseñado a una persona a usar las palabras "verde", "rojo", "azul" señalando hacia manchas de estos colores. Le habíamos enseñado a traernos objetos de un color determinado al ordenársele "¡Tráeme algo rojo!", a elegir objetos de varios colores de entre un montón, y cosas semejantes. Supongamos ahora que le mostramos un montón de hojas, algunas de las cuales son de un marrón ligeramente rojizo y otras de un amarillo levemente verdoso y le damos la orden "Coloca en montones separados las hojas rojas y las verdes". Es muy probable que, después de

esto, él separará las hojas amarillo-verdosas de las marrón-rojizas. Ahora bien, ¿diríamos que habíamos usado aquí las palabras "rojo" y "verde" en el mismo sentido que en los casos precedentes, o las usamos en sentidos diferentes pero semejantes? ¿Qué razones se darían para adoptar esta última opinión? Podría ponerse de relieve que al pedir que se pintase una mancha roja es indudable que no se debería pintar una mancha marrón ligeramente rojiza, y, por tanto, podría decirse que "rojo" significa algo diferente en los dos casos. Pero ¿por qué no habría yo de decir que solamente tenía un significado, pero que, naturalmente, se usaba de acuerdo con las circunstancias?

La pregunta es: ¿Completamos nuestra afirmación de que la palabra tiene dos significados con una afirmación que diga que en un caso tenía éste y en el otro aquel significado? Como criterio de que una palabra tiene dos significados podemos usar el hecho de que se hayan dado dos explicaciones de una palabra. Así, decimos que la palabra "banco" tiene dos significados; pues en un caso significa este tipo de cosa (señalando, digamos, a un banco de arena) y en el otro este tipo de cosa (señalando al Banco de Inglaterra). Ahora bien, lo que señalo aquí son paradigmas del uso de las palabras. No podría decirse: "La palabra 'rojo' tiene dos significados porque en un caso significa esto (señalando a un rojo claro) y en otro eso (señalando a un rojo oscuro)", es decir, si en nuestro juego solamente se hubiese usado una definición ostensiva de la palabra "rojo". Por otra parte, podría imaginarse un juego de lenguaje en el que dos palabras, digamos "rojo" y "rojizo", fuesen explicadas por dos definiciones ostensivas, mostrando la primera un objeto rojo oscuro y la segunda otro rojo claro. Que se diesen dos de estas explicaciones o solamente una podría depender de las reacciones naturales de la gente que use el lenguaje. Podríamos encontrar que una persona a la que damos la definición ostensiva "Esto se llama 'rojo'" (señalando a un objeto rojo) coge a continuación cualquier objeto rojo del tono que sea al ordenársele: "¡Tráigame algo rojo!". Otra persona podría no hacerlo así, sino traer solamente objetos de un cierto margen de tonos cercanos al tono que se le señaló en la explicación. Podríamos decir que esta persona 'no ve lo que hay de común entre todos los diferentes tonos de rojo'. Pero, por favor, recuerden que nuestro único criterio para esto es la conducta que hemos descrito.

Consideren el siguiente caso: Se ha enseñado a B un uso de las palabras "más claro" y "más oscuro". Se le han mostrado objetos de

varios colores y se le ha enseñado que a éste se le llama un color más oscuro que a aquél, se le ha entrenado a traer un objeto al ordenársele "Trae algo más oscuro que esto" y a describir el color de un objeto diciendo que es más oscuro o más claro que una muestra determinada, etc. Ahora se le da la orden de formar una serie de objetos, disponiéndolos por orden de oscuridad. Lo hace disponiendo una fila de libros, escribiendo una serie de nombres de animales y escribiendo las cinco vocales en el orden u, o, a, e, i. Nosotros le preguntamos por qué estableció esta última serie y él dice: "Bueno, pues porque la o es más clara que la u y la e más clara que la o". Nos quedaremos asombrados de esta actitud y al mismo tiempo admitiremos que hay algo de lo que dice. Quizá diremos: "Pero mira, indudablemente la e no es más clara que la o del mismo modo que este libro es más claro que ése". Pero él puede encogerse de hombros y decir: "No sé, pero la e *es* más clara que la o, ¿no?".

Podemos sentirnos inclinados a tratar este caso como un tipo de anormalidad y a decir "B tiene que tener un sentido diferente, con ayuda del cual dispone tanto los objetos coloreados como las vocales". Y si intentásemos hacer explícita esta idea nuestra (o por lo menos bastante explícita), vendría a parar en lo siguiente: La persona normal registra la claridad y la oscuridad de los objetos visuales con un instrumento, y lo que podría llamarse la claridad y oscuridad de los sonidos (vocales) con otro, en el sentido en que podría decirse que registramos los rayos de una determinada longitud de onda con los ojos y los rayos de otra banda de longitud de onda con nuestro sentido de la temperatura. Por el contrario, deseamos decir, B dispone tanto los sonidos como los colores mediante las lecturas de un único instrumento (órgano sensorial) (en el sentido en que una placa fotográfica podría registrar rayos de una banda que nosotros solamente podríamos cubrir con dos de nuestros sentidos).

Esta es en pocas palabras la imagen que subyace a nuestra idea de que B tiene que haber 'entendido' las palabras "más oscuro" de un modo diferente que la persona normal. Por otra parte, pongamos inmediatamente al lado de esta imagen el hecho de que en nuestro caso no hay evidencia alguna de 'otro sentido'. Y de hecho el uso de las palabras "tiene que" cuando decimos "B tiene que haber entendido la palabra de modo diferente" nos muestra ya que esta frase (realmente)

expresa nuestra determinación de considerar los fenómenos que hemos observado tras [1] la imagen esbozada en esta frase.

'Pero indudablemente él usó "más claro" en un sentido diferente cuando dijo que la e era más clara que la u'. ¿Qué significa esto? ¿Se está distinguiendo entre el sentido en el que él usó la palabra y su uso de la palabra? Es decir, ¿quiere decirse que si alguien usa la palabra como B lo hace, a la diferencia de uso tiene que acompañarla alguna otra diferencia, por ejemplo, en su mente? ¿O todo lo que se quiere decir es que indudablemente el uso de "más claro" era diferente cuando las aplicó a vocales?

Ahora bien, ¿consiste el hecho en que los usos difieren algo cuando se ponen de relieve las diferencias particulares, con independencia de lo que se describa?

¿Qué sucedería si alguien dijese, señalando a dos manchas que yo hubiese llamado rojas, "Es indudable que usted está usando la palabra 'rojo' de dos modos diferentes"?—Yo diría "Este es rojo claro y el otro rojo oscuro—, pero ¿por qué habría yo de hablar de dos usos diferentes?".

Sin duda es fácil poner de relieve diferencias entre la parte del juego en la que aplicamos "más claro" y "más oscuro" a objetos coloreados y la parte del juego en la que aplicamos estas palabras a vocales. En la primera parte había una comparación de dos objetos colocándolos juntos y mirando de uno a otro, había el hecho de pintar un tono más claro o más oscuro que determinada muestra dada; en la segunda no había comparación visual, ni pintura, etc. Pero cuando se han puesto de manifiesto estas diferencias todavía tenemos libertad para hablar de dos partes del mismo juego (tal como acabamos de hacer) o de dos juegos diferentes.

'Pero ¿acaso yo no percibo que la relación entre un trozo de material más claro y otro más oscuro es diferente de la que hay entre las vocales e y u—como percibo por otra parte que la relación entre la e y la u es la misma que la que hay entre la e y la i?'—En estos casos, en determinadas circunstancias nos inclinaremos a hablar de relaciones diferentes y en otras a hablar de la misma relación. Podría decirse "Depende de cómo se las compare".

Preguntemos "¿Habremos de decir que las flechas $\longrightarrow$ y $\longleftarrow$ señalan en la misma dirección o en direcciones diferentes?". A primera

[1] En inglés "after", en alemán "nach", i.e. "de acuerdo con" o "a la luz de". *(N. del E.)*

vista, podría tenderse a decir "Naturalmente, en direcciones diferentes". Pero considérenlo del siguiente modo: Si yo miro a un espejo y veo el reflejo de mi cara puedo tomarlo como un criterio de que veo mi propia cabeza. Si, por el contrario, viese en él la parte posterior de una cabeza, podría decir "Lo que estoy viendo no puede ser mi propia cabeza, sino una cabeza que mira en la dirección opuesta". Ahora bien, esto podría llevarme a decir que una flecha y el reflejo de una flecha en un cristal tienen la misma dirección cuando señalan una hacia otra y direcciones opuestas cuando la punta de la una señala al extremo final de la otra. Imaginen el caso de que se hubiese enseñado a una persona el uso ordinario de las palabras "el mismo" en los casos de "el mismo color", "la misma forma", "la misma longitud". Se le enseñó también el uso de las palabras "señalar hacia" en contextos como "La flecha señala hacia el árbol". Le mostramos ahora dos flechas enfrentadas y dos flechas que se siguen una a otra y le preguntamos en cuál de estos dos casos aplicaría él la expresión "Las flechas señalan el mismo camino". ¿No es fácil imaginar que si en su mente fuesen predominantes determinadas aplicaciones, estaría inclinado a decir que las flechas $\longrightarrow$ y $\longleftarrow$ señalan 'el mismo camino'?

Cuando oímos la escala diatónica nos inclinamos a decir que después de cada siete notas se repite la misma nota y, al preguntársenos por qué la llamamos otra vez la misma nota, podría contestarse "Bueno, vuelve a ser do". Pero esta no es la explicación que yo quería, pues yo preguntaría ¿"Qué es lo que hizo que se volviese a llamar do?". Y la respuesta a esto parecería ser "Bueno, ¿no oye usted que es la misma nota, sólo que una octava más alta?". También aquí podríamos imaginarnos que se hubiese enseñado a una persona nuestro uso de las palabras "el mismo" cuando se aplican a colores, longitudes, direcciones, etc., y que ahora le tocásemos la escala diatónica y le preguntásemos si diría que ha oído las mismas notas una y otra vez a determinados intervalos, y podríamos imaginar fácilmente varias respuestas, por ejemplo ésta determinada: que oyó la misma nota alternativamente después de cada cuatro o cada tres notas (llama la misma nota a la tónica, a la dominante y a la octava).

Si hubiésemos hecho este experimento con dos personas A y B, y A hubiese aplicado la expresión "la misma nota" solamente a la octava, y B a la dominante y a la octava, ¿tendríamos derecho a decir que los dos oyen cosas diferentes cuando les tocamos la escala diatónica? Si decimos que lo hacen, pongámonos en claro si queremos

afirmar que tiene que haber alguna otra diferencia entre los dos casos aparte de la que hemos observado, o si no deseamos hacer un enunciado de este tipo.

5. Todas las cuestiones consideradas aquí están ligadas con este problema: Supongan que se hubiese enseñado a alguien a escribir series de números de acuerdo con reglas de la forma: Escriba siempre un número mayor en *n* que el precedente. (Esta regla se abrevia en "Añada *n*".) En este juego los numerales van a ser grupos de rayas |, ||, |||, etc. Naturalmente, lo que llamo enseñar este juego consistió en dar explicaciones generales y poner ejemplos. Estos ejemplos están tomados, digamos, del campo comprendido entre 1 y 85. Ahora damos al alumno la orden "Añada 1". Después de algún tiempo observamos que después de pasar de 100 hizo lo que nosotros llamaríamos añadir 2 y después de pasar de 300 hace lo que llamaríamos añadir 3. Le interrumpimos para decirle: "¿No le dije que añadiese siempre 1? ¡Mire lo que hizo antes de llegar a 100!". Supongan que el alumno dijese, señalando a los números 102, 104, etc., "Bien, ¿y no he hecho lo mismo aquí? Pensé que era esto lo que usted quería que hiciese". Ya ven que no nos haría avanzar el volver a decir "¿Pero no ve...?", volviendo a ponerle de manifiesto las reglas y ejemplos que le habíamos dado. En un caso como éste, podríamos decir que esta persona entiende (interpreta) de modo natural la regla (y los ejemplos) que le hemos dado como nosotros entenderíamos la regla (y los ejemplos) que nos dijesen: "Añada 1 hasta 100, luego 2 hasta 200, etc."

(Esto sería semejante al caso de una persona que de modo natural no siguiese una orden, dada mediante un gesto de indicación, moviéndose en la dirección del brazo a la mano, sino en la dirección opuesta. Y entender significa aquí lo mismo que reaccionar.)

'Supongo que lo que usted dice viene a parar en esto: que para seguir correctamente la regla "Añada 1" se necesita a cada paso un nuevo atisbo, una nueva intuición'. Pero ¿qué significa seguir la regla *correctamente*? ¿Cómo y cuándo ha de decidirse en un punto concreto cuál es el paso correcto a dar? 'El paso correcto es en cada punto el que está de acuerdo con la regla tal como nos referimos a ella, tal como se la entendió'. Yo supongo que la idea es ésta: Cuando se dio la regla "Añada 1" y se pensó en ella, se pensó que él escribiría 101 después de 100, 199 después de 198, 1041 después de 1040, y así sucesivamente. Pero ¿cómo se hicieron todos estos actos de significación (yo supongo un número infinito de ellos) cuando se le dio la re-

gla? ¿O esto es malentenderlo? ¿Y dirían ustedes que solamente hubo un acto de significación, del que, sin embargo, se derivaban a su vez todos estos otros o algunos de ellos? Pero ¿no estriba la dificultad precisamente en 'Qué se deriva de la regla general'? Podría decirse "Indudablemente, cuando le di la regla yo sabía que yo quería decir que él hiciese seguir al 100 por el 101". Pero aquí se ven desorientados por la gramática de la palabra "saber". Saberlo ¿fue algún acto mental por el que se hiciese en aquel momento la transición de 100 a 101, es decir, algún acto como el de decirse a sí mismo "Quiero que él escriba 101 después de 100"? En este caso, pregúntense cuántos de estos actos realizaron cuando le dieron la regla. ¿O por saber se entiende algún tipo de disposición? —siendo entonces únicamente la experiencia quien puede enseñarnos para qué era una disposición—. 'Pero sin duda si alguien me hubiese preguntado qué número había de escribir después de 1568, yo le hubiese respondido "1569".' Yo me atrevo a decir que usted lo habría hecho, pero ¿cómo puede estar usted seguro de ello? Su idea es en realidad que en el misterioso acto de *significar* la regla hizo de algún modo las transiciones sin hacerlas realmente. Usted cruzó todos los puentes antes de que estuviese allí. Esta extraña idea está conectada con un uso peculiar de la palabra "referirse". Supongamos que nuestro hombre llegó al número 100 y lo hizo seguir por el 102. Nosotros diríamos entonces "Yo me *refería* a que usted escribiese 101". Ahora bien, el pretérito imperfecto en la palabra "referirse" sugiere que cuando se dio la regla se realizó un acto particular de referencia, aunque de hecho esta expresión no alude a tal acto. Podría explicarse el pretérito imperfecto dando a la frase la forma "Si me hubiese preguntado antes lo que yo quería que hiciese usted en este estadio, le hubiese dicho...". Pero es una hipótesis el que usted hubiese dicho esto.

Para hacer esto más claro, piensen en este ejemplo: Alguien dice "Napoleón fue coronado en 1804". Yo le pregunto "¿Se refería usted al hombre que ganó la batalla de Austerlitz?". El dice "Sí, a él me refería". ¿Quiere decir esto que cuando 'se refirió a él' pensó de algún modo en Napoleón ganando la batalla de Austerlitz?

La expresión "La regla se refería a que él continuase 100 con 101" hace que parezca que esta regla, tal como fue pensada, *prefiguraba* todas las transiciones que habían de hacerse de acuerdo con ella. Pero la suposición de una sombra de una transición no nos hace avanzar un paso, porque no salva el abismo entre ella y la transición real. Si

las simples palabras de la regla no podían anticipar una transición futura, cualquier acto mental que acompañase a estas palabras no podría lograr más.

Nos encontramos una y otra vez con esta curiosa superstición, como podría sentirse la inclinación de llamarla, de que el acto mental es capaz de cruzar un puente antes de que hayamos llegado a él. Brota esta dificultad siempre que intentamos pensar sobre las ideas de pensar, desear, esperar, creer, conocer, intentar resolver un problema matemático, la inducción matemática, etc.

No hay acto de captación, de intuición, que nos haga usar la regla como lo hacemos en el punto particular de la serie. Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión, aunque también esto es desorientador, pues no tiene que realizarse nada parecido a un acto de decisión, sino tal vez sólo un acto de escribir o de hablar. Y la falta que tendemos a hacer aquí y en mil casos semejantes está marcada por la palabra "hacer" tal como la hemos usado en la frase "No hay acto de captación que nos haga usar la regla tal como lo hacemos", porque hay una idea de que 'algo tiene que hacernos' hacer lo que hacemos. Y esto vuelve a enlazarse con la confusión entre causa y razón. *No necesitamos tener razón alguna para seguir la regla tal como lo hacemos.* La cadena de razones tiene un límite.

Comparen ahora estas frases: "Indudablemente se usa la regla 'Añada 1' de un modo diferente si después de 100 se continúa con 102, 104, etc." e "Indudablemente las palabras 'más oscuro' se usan de un modo diferente si después de aplicarlas a manchas coloreadas las aplicamos a las vocales". Yo diría: "Esto depende de lo que usted llame un 'modo diferente'".

Pero ciertamente yo diría que *yo llamaría* a la aplicación de "más claro" y "más oscuro" a vocales 'otro uso de las palabras'; y yo también continuaría la serie 'Añada 1' del modo 101, 102, etc., pero no —o no necesariamente—a causa de algún otro acto mental que lo justificase.

6. Hay una especie de enfermedad general del pensamiento que busca siempre (y encuentra) lo que se llamaría un estado mental del que surjan todos nuestros actos como de un depósito. Así se dice "La moda cambia porque cambia el gusto de la gente". El gusto es el receptáculo mental. Pero si un sastre diseña hoy un corte de traje diferente del que diseñaba hace un año, ¿no puede haber consistido, par-

cial o totalmente, lo que se llama su cambio de gusto en hacer precisamente esto?

Y aquí decimos "Pero indudablemente diseñar una nueva forma no es de por sí cambiar el gusto propio, y decir una palabra no es concebirla, y decir que yo creo no es creer; tiene que haber sentimientos, actos mentales, que acompañen a esas líneas y a esas palabras". Y la razón que damos para decir esto es que una persona podría diseñar ciertamente una nueva forma sin haber cambiado su gusto, decimos que él cree algo sin creerlo, etc. Y, evidentemente, esto es verdad. Pero de aquí no se deduce que lo que distingue un supuesto de haber cambiado el gusto propio de un supuesto de no haberlo hecho así no sea precisamente, en determinadas circunstancias, diseñar lo que no se ha diseñado antes. Ni se deduce que en los casos en los que el diseño de una nueva forma no es el criterio de un cambio de gusto, tenga que ser el criterio un cambio en alguna región particular de nuestra mente.

Es decir, nosotros no usamos la palabra "gusto" como el nombre de un sentimiento. Pensar que lo hacemos es representar la práctica de nuestro lenguaje con una simplificación indebida. Naturalmente, esta es la vía por la que surgen generalmente los rompecabezas filosóficos; y nuestro caso es bastante análogo al de pensar que siempre que hacemos un enunciado predicativo enunciamos que el sujeto tiene un ingrediente determinado (como lo hacemos realmente en el caso de "La cerveza es alcohólica").

Al tratar nuestro problema resulta ventajoso considerar pararelamente al sentimiento o sentimientos característicos de tener un gusto determinado, de cambiar el propio gusto, de pensar lo que uno dice, etcétera, la expresión facial (gestos o tono de voz) característica de los mismos estados o acontecimientos. Si alguien pusiese objeciones, diciendo que no pueden compararse los sentimientos y las expresiones faciales, ya que los primeros son experiencias y las segundas no lo son, que considere las experiencias musculares, cinestésicas y tactiles ligadas con los gestos y las expresiones faciales.

7. Consideremos, pues, la proposición "Creer algo no puede consistir simplemente en decir que se cree; hay que decirlo con una expresión facial, un gesto y un tono de voz particulares". Ahora bien, no puede dudarse de que nosotros consideramos determinadas expresiones faciales, gestos, etc. como característicos de la expresión de creencia. Hablamos de un 'tono de convicción'. Y, sin embargo, resulta claro que este tono de convicción no está siempre presente cuando

nosotros hablamos justificadamente de convicción. "Precisamente", podría decirse, "esto muestra que hay algo más, algo que está tras estos gestos, etc. y que es la creencia real en cuanto opuesta a las meras expresiones de creencia". "De ningún modo", diría yo, "en circunstancias diferentes hay muchos criterios diferentes que distinguen los casos de creer lo que se dice de aquellos en los que no se cree lo que se dice". Puede haber casos en los que la presencia de una sensación distinta de las ligadas a los gestos, tono de voz, etc., distinga el querer decir lo que se dice del no quererlo decir. Pero algunas veces lo que distingue a ambos no es nada que suceda mientras hablamos, sino una variedad de acciones y experiencias de tipos diferentes anteriores y posteriores.

Para comprender esta familia de casos volverá a ser útil considerar un caso análogo tomado de las expresiones faciales. Hay una familia de expresiones faciales amistosas. Supongan que hubiésemos preguntado: "¿Qué rasgo es el que caracteriza un rostro amistoso?" En principio podría pensarse que hay determinados rasgos a los que podría llamarse rasgos amistosos, cada uno de los cuales hace parecer amistoso al rostro en un cierto grado, y que cuando están presentes en gran número constituyen la expresión amistosa. Parecería confirmarse esta idea por nuestras conversaciones habituales, que hablan de 'ojos amistosos', 'boca amistosa', etc. Pero es fácil ver que los mismos ojos de los que decimos que hacen parecer amistoso un rostro no parecen amistosos, e incluso parecen hostiles, con otras determinadas arrugas de la frente, líneas alrededor de la boca, etc. ¿Por qué decimos, pues, siquiera que son estos ojos los que parecen amistosos? ¿No es erróneo decir que caracterizan el rostro como amistoso? Pues si decimos que lo hacen 'en determinadas circunstancias' (siendo estas circunstancias los otros rasgos del rostro), ¿por qué hemos elegido este rasgo de entre los otros? La respuesta es que en la vasta familia de rostros amistosos hay lo que podría llamarse una rama principal caracterizada por cierto tipo de ojos, otra por un cierto tipo de boca, etcétera; aunque encontramos estos mismos ojos en la gran familia de los rostros hostiles cuando no mitigan la hostilidad de la expresión. Existe además el hecho de que cuando percibimos la expresión amistosa de un rostro nuestra atención, nuestra mirada, son atraídas por un rasgo determinado del rostro, los 'ojos amistosos' o la 'boca amistosa', etc. sin fijarse en otros rasgos, aunque también éstos son responsables de la expresión amistosa.

'Pero ¿no hay diferencia entre decir algo y pensarlo y decirlo sin pensarlo?'. No tiene por qué haber una diferencia mientras él lo dice, y si la hay, esta diferencia puede ser de todo tipo de especies diferentes conforme a las circunstancias existentes. Del hecho de que haya lo que llamamos una expresión amistosa y una expresión hostil del ojo, no se sigue que tenga que haber una diferencia entre el ojo de un rostro amistoso y el ojo de un rostro hostil.

Podría sentirse la tentación de decir: "No puede decirse que este rasgo haga que el rostro parezca amistoso, ya que puede ser contradicho por otro rasgo". Y esto es como decir: "El decir algo con tono de convicción no puede ser la característica de la convicción, ya que puede estar contradicho por experiencias que le acompañen". Pero ninguna de estas dos frases es correcta. Es verdad que otros rasgos de su cara podrían hacer desaparecer el carácter amistoso de este ojo y, sin embargo, en esta cara es el ojo lo que constituye la principal característica amistosa.

Las expresiones más aptas para desorientarnos son expresiones como "Lo dijo y lo pensó". Comparen el querer decir "Me encantará verle" con el querer decir "El tren sale a las 3,30". Supongan que se hubiese dicho a alguien la primera frase y nos preguntase después "¿Lo pensaba usted?": se pensaría entonces probablemente en los sentimientos y las experiencias que se tuvieron mientras se dijo. Y, en consecuencia, en este caso se estaría inclinado a decir: "¿No vio usted que quería decirlo?". Supongamos, por otra parte, que después de haber dado a alguien la información "El tren sale a las 3,30", él preguntase: "¿Quería usted decirlo?": podría estarse inclinado a responder: "Pues claro. ¿Por qué no habría de querer decirlo?".

En el primer caso nos inclinaremos a hablar de un sentimiento característico de querer decir lo que dijimos, pero no en el segundo. Comparen también el supuesto de la mentira en estos dos casos. En el primer caso nos inclinaríamos a decir que mentir consistiría en decir lo que dijimos, pero sin los sentimientos apropiados o incluso con los sentimientos opuestos. Si mintiésemos al dar la información sobre el tren, al darla esperaríamos tener experiencias diferentes de las que tenemos al dar información verdadera, pero la diferencia no consistiría aquí en la ausencia de un sentimiento característico, sino quizá justamente en la presencia de un sentimiento de desagrado.

Es posible incluso que al mentir se tenga una experiencia bastante fuerte de lo que podría llamarse lo característico de querer decir lo

que se dice, y sin embargo en determinadas circunstancias, y quizá en las circunstancias ordinarias, uno se refiere precisamente a esta experiencia al decir "Quería decir lo que dije", porque no se tienen en cuenta los casos en los que algo podría dar el mentís a estas experiencias. Por tanto, en muchos casos nos inclinamos a decir: "Querer decir lo que digo" significa tener tales y tales experiencias mientras lo digo.

Si por "creer" significamos una actividad, un proceso que se realiza mientras decimos que creemos, podemos decir que creer es algo semejante a o lo mismo que expresar una creencia.

8. Es interesante considerar una objeción a esto: ¿Qué sucedería si yo dijese (queriendo decir lo que digo) "Creo que lloverá" y alguien quisiese explicar a un francés que no entendiese el español qué era lo que yo creía? Pues, podría decirse, si todo lo que sucedió cuando yo creía lo que creí fue que dije la frase, el francés debe saber lo que yo creo si se le dicen las palabras exactas que yo usé, o por ejemplo "Il croit 'Lloverá'". Ahora bien, resulta claro que esto no le dirá lo que yo creo y, en consecuencia, podría decirse, hemos fracasado en comunicarle precisamente lo que era esencial, mi verdadero acto mental de creencia. Pero la respuesta es que incluso si mis palabras hubiesen estado acompañadas por todo tipo de experiencias y si hubiésemos podido transmitir estas experiencias al francés, él no habría sabido todavía lo que yo creía. Pues "saber lo que yo creo" no significa: sentir lo que yo siento mientras lo digo; del mismo modo que saber lo que yo pretendo con este movimiento en nuestra partida de ajedrez no significa conocer el estado exacto de mi mente mientras estoy haciendo el movimiento. Aunque, al mismo tiempo, en determinados casos, conocer este estado mental podría proporcionar una información muy exacta sobre mi intención.

Diríamos que le habíamos comunicado al francés lo que yo creía si le hubiésemos traducido mis palabras al francés. Y *podría* ser que con ello no le dijésemos nada —ni siquiera indirectamente— sobre lo que sucedía 'en mí' cuando manifesté mi creencia. Lo que sucedió más bien es que le pusimos de manifiesto una frase que tiene en su lenguaje una posición semejante a la que tiene mi frase en español. Podría volver a decirse que, por lo menos en determinados casos, podríamos haberle comunicado mucho más exactamente lo que yo creía si hubiese estado familiarizado con el idioma español, porque entonces habría sabido exactamente lo que sucedió dentro de mí cuando hablé.

Nosotros usamos las palabras "significar", "creer", "intentar" de tal modo que se refieren a determinados actos o estados mentales en determinadas circunstancias dadas; igual que con la expresión "dar jaque mate a alguien" nos referimos al acto de comerle el rey. Por el contrario, si alguien, por ejemplo un niño, jugando con piezas de ajedrez colocase algunas de ellas sobre un tablero de ajedrez y realizase los movimientos de comer un rey, no diríamos que el niño hubiese dado jaque mate a nadie. Y también aquí podría pensarse que lo que distinguía este caso del de dar jaque mate de verdad era lo que sucedía en la mente del niño.

Supongamos que yo hubiese hecho una jugada de ajedrez y alguien me preguntase "¿Intentaba usted darle mate?". Yo respondo "Lo intentaba", y él me pregunta ahora "¿Cómo podía saber usted que lo intentaba, si todo lo que *sabía* era lo que sucedía dentro de usted cuando hizo la jugada?". Yo podría contestar "En *estas* circunstancias, esto era intentar darle mate".

9. Lo que vale para 'significar', vale para 'pensar'. Con mucha frecuencia nos parece imposible pensar sin hablarnos a media voz, y nadie a quien se pidiese que describiese lo que sucedía en este caso diría nunca que algo —el pensar— acompañaba al hablar, si no se viese llevado a hacerlo por el par de verbos "hablar"/"pensar" y por muchas de nuestras expresiones comunes en las que sus usos corren paralelos. Consideren estos ejemplos: "¡Piensa antes de hablar!", "Habla sin pensar", "Lo que dije no expresaba muy bien mi pensamiento", "Dice una cosa y piensa exactamente la opuesta", "Yo no quería decir una palabra de lo que dije", "El idioma francés usa las palabras en el orden en que las pensamos".

Si en un caso semejante puede decirse que algo acompañe al hablar, sería algo así como la modulación de la voz, los cambios de timbre, acentuación y demás cosas parecidas, todos los cuales podrían llamarse medios de expresividad. Por razones evidentes, nadie llamaría acompañamientos del habla a algunos de éstos, como el tono de voz y el acento; y los medios de expresividad tales como el juego de la expresión facial o los gestos, que puede decirse que acompañan al habla, nadie soñaría siquiera con llamarlos pensar.

10. Volvamos a nuestro ejemplo del uso de "más claro" y "más oscuro" con los objetos coloreados y las vocales. Para decir que tene-

mos aquí dos usos diferentes y no uno nos gustaría dar la siguiente razón: 'No pensamos que las palabras "más oscuro" y "más claro" correspondan de hecho a la relación entre las vocales; solamente percibimos una semejanza entre la relación de los sonidos y los colores más claros y más oscuros'. Si ahora se desea ver qué tipo de sensación es ésta, intenten imaginar que se preguntase a alguien sin introducción previa "Diga las vocales a, e, i, o, u por orden de oscuridad". Si esto lo hiciese yo, lo diría indudablemente en un tono diferente de aquel en el que diría "Coloque estos libros por orden de oscuridad"; es decir, yo lo diría dudando, en un tono semejante al de "No creo que usted me comprenda", sonriendo quizá astutamente al decirlo. Y esto es lo que describe, si algo lo hace, mi *sensación.*

Y esto me lleva a lo siguiente: Cuando alguien me pregunta "¿Qué color tiene aquel libro de allí?" y yo digo "Rojo", y él pregunta entonces "¿Qué le hizo llamar 'rojo' a este color?", en la mayoría de los casos yo tendré que decir: "Nada me *hizo* llamarle rojo; es decir, *ninguna razón.* Simplemente lo miré y dije 'Es rojo'". Entonces se tiene tendencia a decir: "Sin duda, no es esto todo lo que sucedió; pues yo podría mirar un color y decir una palabra, sin nombrar todavía el color". Y entonces se tiene tendencia a continuar diciendo: "La palabra 'rojo', cuando la pronunciamos nombrando el color que miramos, *se presenta de un modo particular*". Pero, al mismo tiempo, si se preguntase "¿Puede describir usted el modo al que se refiere?", uno no se sentiría preparado para dar descripción *alguna.* Supongan que preguntásemos ahora: "¿Recuerda usted, de alguna manera, que el nombre del color se le presentase de *este modo particular* siempre que nombró colores en ocasiones anteriores?", él tendría que admitir que no recordaba un modo particular de que esto sucediese siempre. De hecho, podría hacérsele ver fácilmente que el nombrar un color podría ir acompañado de todo tipo de experiencias diferentes. Comparen casos como los siguientes: *a*) Yo coloco un hierro al fuego para ponerlo al rojo vivo. Le pido a usted que observe el hierro y quiero que me diga de vez en cuando qué grado de calor ha alcanzado. Usted mira y dice: "Está empezando a ponerse al rojo". *b*) Nos encontramos en el cruce de una calle y yo digo: "Atiende a la luz verde. Cuando aparezca, dímelo y cruzaré". Hágase esta pregunta: Si en un caso como éste usted grita "¡Verde!" y en otro "¡Pase!", ¿se presentan estas palabras del mismo modo o de modos diferentes? ¿Puede decirse algo sobre esto de modo general? *c*) Yo le pregunto:

"¿Cuál es el color del trozo de material que tiene usted en su mano?" (y que yo no puedo ver). Usted piensa: "Vaya, ¿cómo se llama esto? ¿Es 'azul de Prusia' o 'índigo'?".

Ahora bien, es muy notable que cuando en una conversación filosófica decimos: "El nombre de un color se presenta de un modo particular", no nos molestamos en pensar en los muchos casos y modos diferentes de presentarse tal nombre. Y nuestro argumento principal es realmente que nombrar el color es diferente de limitarse a pronunciar una palabra mientras se mira un color en alguna ocasión diferente. Podría decirse así: "Supongan que contásemos algunos objetos que están sobre nuestra mesa, uno azul, uno rojo, uno blanco y uno negro; vamos mirando a cada uno y decimos: 'Uno, dos, tres, cuatro'. ¿No es fácil ver que cuando pronunciamos las palabras en este casò sucede algo diferente de lo que sucedería si tuviésemos que decirle a alguien los colores de los objetos? ¿Y no podríamos haber dicho, con el mismo derecho que antes, 'Cuando decimos los numerales no sucede nada más que el mero decirlos mientras miramos los objetos'?". Pues bien, a esto pueden darse dos respuestas: En primer lugar, es indudable que por lo menos en la gran mayoría de los casos, al hecho de contar los objetos le acompañarán experiencias diferentes que al de decir sus colores. Y es fácil describir someramente cuál será la diferencia. Al contar percibimos, por así decirlo, un determinado gesto al marcar el número con el dedo o al mover rítmicamente la cabeza. Por otra parte, hay una experiencia que podría llamarse "concentrar la propia atención sobre el color", obteniendo su impresión completa. Y este es el tipo de cosas que uno evoca cuando dice: "Es fácil ver que sucede algo diferente cuando contamos los objetos y cuando nombramos sus colores". Pero no es en modo alguno necesario que mientras estamos contando se produzcan determinadas experiencias peculiares más o menos características del contar, ni que se produzca el fenómeno peculiar de observar detenidamente el color cuando miramos el objeto y decimos su color. Es cierto que los procesos de contar cuatro objetos y de decir sus colores serán diferentes tomados en conjunto, por lo menos en la mayoría de los casos, y *esto* es lo que nos sorprende; pero esto no significa en modo alguno que sepamos que cada vez sucede algo diferente en los dos casos, cuando pronunciamos un numeral, por una parte, y cuando pronunciamos el nombre de un color, por la otra.

Cuando filosofamos sobre este tipo de cosas hacemos casi invaria-

blemente algo de este tipo: Nos repetimos a nosotros mismos una determinada experiencia, por ejemplo, mirando fijamente un determinado objeto e intentando 'leer', por así decirlo, el nombre de su color. Y es bastante natural que haciendo esto una vez y otra nos inclinemos a decir: "Mientras decimos la palabra 'azul' sucede algo particular". Pues nos damos cuenta de que realizamos una vez y otra el mismo proceso. Pero pregúntese: ¿Es éste también el proceso que realizamos usualmente cuando en ocasiones distintas —no al filosofar— nombramos el color de un objeto?

11. Encontramos también el problema que nos ocupa al pensar sobre la volición, sobre la acción deliberada y la involuntaria. Piénsese, por ejemplo, en estos casos: Yo delibero si levantar un determinado peso muy grande, decido hacerlo, aplico entonces mi fuerza a él y lo levanto. He aquí un caso completamente desarrollado, podría decirse, de acción voluntaria e intencional. Comparen con él un caso como el de alargar a una persona una cerilla encendida después de haber encendido con ella el cigarrillo propio, al ver que ella desea encender el suyo; o el caso de mover la mano mientras se escribe una carta, o el de mover la boca, la laringe, etc., al hablar. Ahora bien, cuando llamé al primer ejemplo un caso completamente desarrollado de volición, usé deliberadamente esta desorientadora expresión. Pues esta expresión indica que al pensar sobre la volición uno se inclina a considerar este tipo de ejemplo como aquel que exhibe con mayor claridad la característica típica de la voluntariedad. Las ideas y el lenguaje propios sobre la volición se toman de este tipo de ejemplo y se piensa que tienen que aplicarse —si bien no de un modo tan evidente— a todos los casos que puedan llamarse con propiedad casos de voluntariedad. Es el mismo supuesto que hemos encontrado repetidamente: las formas de expresión de nuestro lenguaje ordinario se adaptan de un modo muy evidente a determinadas aplicaciones muy especiales de las palabras "querer", "pensar", "referirse a", "leer", etc., etc. Y así podríamos haber llamado al caso en que una persona 'primero piensa y luego habla' el caso completamente desarrollado de pensar y al caso en que una persona dice en voz alta las palabras que está leyendo, el caso completamente desarrollado de leer. Hablamos de un 'acto de volición' como distinto de la acción que es querida, y en nuestro primer ejemplo hay montones de actos diferentes que distinguen claramente este caso de uno en el que todo

lo que suceda sea que la mano y el peso suben: hay las preparaciones de la deliberación y la decisión, hay el esfuerzo de levantar. Pero ¿dónde encontramos los procesos análogos a éstos en nuestros otros ejemplos y en otros innumerables que podríamos haber dado?

Ahora bien, se ha dicho, por el contrario, que cuando, por ejemplo, una persona se levanta de la cama por la mañana, todo lo que sucede puede ser esto: él delibera, "¿Es hora de levantarse?", intenta decidirse y de pronto *se encuentra levantándose.* Al describirlo de este modo se subraya la ausencia de un acto de volición. Pero en primer término: ¿dónde encontramos el prototipo de tal cosa, es decir, cómo hemos llegado a la idea de tal acto? Yo pienso que el prototipo del acto de volición es la experiencia del esfuerzo muscular. Ahora bien, hay algo en la descripción anterior que nos invita a contradecirla; decimos: No es simplemente que nos 'encontremos' o nos observemos a nostros mismos levantándonos, como si estuviésemos observando a cualquier otra persona. No es como, digamos, contemplar determinadas acciones reflejas. Si, por ejemplo, yo me coloco de lado junto a una pared, con el brazo que está junto a la misma colgando hacia abajo y con el dorso de la mano tocando la pared, y ahora, manteniendo rígido el brazo, presiono fuertemente el dorso de la mano contra la pared, haciéndolo todo mediante el músculo deltoide, si entonces me retiro rápidamente de la pared, dejando colgar suelto el brazo, el brazo comienza a subir sin ninguna acción mía, por su propio acuerdo; éste es el tipo de supuesto en el que sería adecuado decir *'Descubro* que mi brazo se eleva'."

Ahora bien, aquí vuelve a estar claro que hay muchas diferencias notables entre el caso de observar en este experimento que mi brazo se eleva o el de contemplar a otra persona levantándose de la cama y el caso de encontrarme a mí mismo levantándome. Por ejemplo, en este caso hay una ausencia completa de lo que podría llamarse sorpresa; tampoco *observo* mis propios movimientos como podría observar a alguien que diese una vuelta en la cama, por ejemplo, diciéndome a mí mismo "¿Va a levantarse?". Hay una diferencia entre el acto voluntario de levantarse de la cama y la elevación involuntaria de mi brazo. Pero no hay una diferencia común entre los llamados actos voluntarios y los involuntarios, a saber, la presencia o ausencia de un elemento, el 'acto de volición'.

La descripción del acto de levantarse en la que una persona dice: "Me encontré a mí mismo levantándome" sugiere que él quiere decir

que se *observa* a sí mismo levantándose. Y nosotros podemos decir sin duda que en este caso está ausente una actitud de observación. Pero, a su vez, la actitud de observación no es un estado continuo, mental o de otro tipo, en el que, como diríamos, nos encontremos durante todo el tiempo que estemos observando. Antes bien, hay una familia de grupos de actividades y experiencias a las que llamamos actitudes de observar. Hablando en términos generales, podría decirse que hay elementos de la observación que son la curiosidad, la expectación observante y la sorpresa, y hay, diríamos, expresiones faciales y gestos de curiosidad, de expectación observante y de sorpresa; y si se está de acuerdo en que hay más de una expresión facial característica de cada uno de estos casos y que pueden darse estos casos sin expresión facial característica alguna, se admitirá que a cada una de estas tres palabras le corresponde una *familia* de fenómenos.

12. Si yo hubiese dicho: "Cuando le dije que el tren salía a las 3,30, creyendo que lo hacía, no sucedió nada más que el simple hecho de que pronuncié la frase", y si alguien me contradijese diciendo: "Evidentemente, esto no pudo ser todo, ya que usted podría 'haberse limitado a decir una frase' sin creerla", mi contestación sería: "No quería decir que no hubiese diferencia entre hablar creyendo lo que se dice y hablar sin creer lo que se dice; pero el par 'creer'-'no creer' se refiere a diversas diferencias en diferentes casos (diferencias que forman una familia) y no a una diferencia, la que hay entre la presencia y la ausencia de un determinado estado mental".

13. Consideremos varias características de los actos voluntarios e involuntarios. En el caso de levantar el gran peso, las diversas experiencias de esfuerzo son evidentemente muy características del hecho de levantar el peso voluntariamente. Por el contrario, compárese con este caso el de escribir, voluntariamente, en el que en la mayoría de las situaciones ordinarias no habrá esfuerzo; e incluso si sentimos que el escribir cansa nuestras manos y fuerza sus músculos, éstas no son las experiencias de 'tirar' y 'empujar', a las que llamaríamos acciones voluntarias típicas. Compárese además el hecho de levantar la mano cuando se levanta un peso con ella con el de levantar la mano cuando, por ejemplo, se señala a algún objeto que está por encima. Indudablemente, se considerará que éste es un acto voluntario, aunque lo más fácil es que el elemento de esfuerzo esté ausente por com-

pleto; de hecho, esta elevación del brazo para señalar a un objeto se parece mucho a levantar el ojo para mirarlo, y aquí difícilmente podemos pensar en un esfuerzo. Describamos ahora un acto de elevación involuntaria del brazo. Tenemos el caso de nuestro experimento, caracterizado por la ausencia total de esfuerzo muscular y también por nuestra actitud de observación respecto a la elevación del brazo. Pero acabamos de ver un caso en el que faltaba el esfuerzo muscular y hay casos en los que llamaríamos voluntaria a una acción aunque adoptemos una actitud de observación respecto a ella. Pero lo que caracteriza a una determinada acción como una acción voluntaria es, en un gran conjunto de casos, la peculiar imposibilidad de adoptar una actitud de observación hacia ella. Por ejemplo, intenten observar la elevación de su mano cuando la levantan voluntariamente. Naturalmente, la *ven* levantarse como lo hacen, digamos, en el experimento; pero de algún modo no pueden seguirla con la vista de la misma forma. Esto podría resultar más claro si comparan dos casos diferentes de recorrer con la vista líneas escritas sobre un trozo de papel; *a*) alguna línea irregular como ésta:

b) Una frase escrita. Descubrirán que en *a*) el ojo, por así decirlo, avanza y se atasca alternativamente, mientras que al leer una frase se va deslizando suavemente.

Consideren ahora un caso en el que nosotros adoptamos una actitud de observación respecto a una acción voluntaria: me refiero al caso sumamente instructivo de intentar dibujar un cuadrado con sus diagonales colocando un espejo por encima del papel de dibujo y dirigiendo la mano por lo que se ve mirándola en el espejo. Y aquí uno se siente inclinado a decir que nuestras *acciones* reales, aquellas a las que la volición se aplica *inmediatamente,* no son los movimientos de nuestra mano, sino algo más profundo, por ejemplo, las acciones de nuestros músculos. Nos inclinamos a comparar este caso con el siguiente: Imaginen que tuviésemos ante nosotros una serie de palancas, mediante las cuales pudiésemos, por un mecanismo oculto, dirigir el dibujo de un lápiz sobre una hoja de papel. Podríamos dudar entonces de qué palancas tirar para conseguir el movimiento deseado del lápiz; y podríamos decir que tiramos *deliberadamente* de esta palanca

concreta, aunque no produjimos deliberadamente el resultado erróneo que produjimos con ello. Pero esta comparación, que se presenta tan natural, es muy desorientadora. Pues en el caso de las palancas que veíamos ante nosotros había algo semejante a decidir de cuál íbamos a tirar antes de tirar de ella. Pero ¿acaso juega nuestra volición, por así decirlo, sobre un teclado de músculos, escogiendo cuál es el que va a usar a continuación? Es característico de algunas acciones que llamamos deliberadas que, en algún sentido, 'sabemos lo que vamos a hacer' antes de que lo hagamos. En este sentido decimos que sabemos a qué objeto vamos a señalar, y lo que podríamos llamar 'el acto de saber' podría consistir en contemplar el objeto antes de que señalemos hacia él o en describir su posición mediante palabras o dibujos. Podríamos describir ahora nuestro acto de dibujar el cuadrado a través del espejo diciendo que nuestros actos eran deliberados en lo que se refería a su especto motor, pero no en lo referente a su aspecto visual. Esto se demostraría, por ejemplo, por nuestra capacidad de repetir un movimiento de la mano que hubiese producido un resultado erróneo, al decírsenos que lo hiciésemos así. Pero evidentemente sería absurdo decir que este carácter motor del movimiento voluntario consistió en que sabíamos de antemano lo que íbamos a hacer, como si hubiésemos tenido en nuestra mente una imagen de la sensación cinestésica y hubiésemos decidido producir esta sensación. Recuerden el experimento en el que el sujeto tiene los dedos entrelazados; en este caso, si en lugar de señalar desde lejos al dedo que se le ordena mover, se le toca tal dedo, lo moverá siempre sin la menor dificultad. Y aquí resulta tentador el decir: "Por supuesto que puedo moverlo ahora, ya que ahora sé qué dedo es el que se me pide que mueva". Esto hace que parezca como si yo le hubiese indicado qué músculo contraer para producir el resultado deseado. La palabra "por supuesto" hace que parezca que al tocar su dedo yo le hubiese dado un elemento de información que le dijese qué hacer. (Como si cuando normalmente se dice a una persona que mueva tal y tal dedo, él pudiese cumplir la orden porque supiese cómo producir el movimiento.)

(Es interesante pensar aquí en el caso de la succión de un líquido a través de un tubo; si se preguntase con qué parte del cuerpo se succionaba, ustedes se inclinarían a decir que con la boca, aunque el trabajo fue realizado por los músculos mediante los cuales aspiraron su aliento.)

Preguntémonos ahora a qué llamaríamos "hablar involuntariamen te". Noten en primer lugar que cuando se habla normalmente, voluntariamente, difícilmente podría describirse lo que sucedió diciendo que mediante un acto de volición se movieron la boca, la lengua, la laringe, etc., como medio de producir determinados sonidos. Sea lo que fuere lo que suceda en la boca, la laringe, etc., y cualesquiera que sean las sensaciones que se tengan en estas partes mientras se habla, casi parecerían fenómenos secundarios que acompañan la producción de los sonidos, y la volición, se querría decir, opera sobre los sonidos mismos sin ningún mecanismo intermedio. Esto muestra qué indefinida es nuestra idea de este agente 'volición'.

Vamos al hablar involuntario. Imaginen que tuviesen que describir un caso, ¿qué harían? Naturalmente, existe el caso del hablar en sueños; está caracterizado porque lo hacemos sin darnos cuenta de ello y sin recordar que lo hemos hecho. Pero es evidente que no se llamaría a esto lo característico de una acción involuntaria.

Supongo que un ejemplo mejor de hablar involuntariamente sería el de las exclamaciones involuntarias: "¡Oh!", "¡Socorro!" y otras semejantes, y estas manifestaciones son análogas al gritar de dolor. (Incidentalmente, esto podría colocarnos en condiciones de pensar sobre 'las palabras como expresiones de sentimientos'.) Podría decirse: "Indudablemente éstos son buenos ejemplos de habla involuntaria, porque en estos casos no solamente no hay acto alguno de volición en virtud del que hablemos, sino que en muchos casos pronunciamos estas palabras *contra* nuestra voluntad". Yo diría: Sin duda alguna yo llamaría a esto habla involuntaria; y estoy de acuerdo en que está ausente un acto de volición que prepare o acompañe a estas palabras, si por "acto de volición" se refiere a determinados actos de intención, premeditación o esfuerzo. Pero entonces en muchos casos de habla voluntaria yo no siento ningún esfuerzo, mucho de lo que digo voluntariamente no es premeditado y no conozco ningún acto de intención que lo preceda.

El gritar de dolor en contra de nuestra voluntad podría compararse con la elevación de nuestro brazo contra nuestra voluntad cuando alguien le fuerza hacia arriba mientras nosotros estamos luchando contra él. Pero es importante darse cuenta de que la voluntad —o digamos el 'deseo'— de no gritar resulta vencida de un modo distinto a como resulta vencida nuestra resistencia por la fuerza del oponente. Cuando gritamos contra nuestra voluntad, es como si fuésemos cogi-

dos por sorpresa; como si alguien nos forzase a levantar las manos poniéndonos inesperadamente una pistola en la espalda y ordenando: "¡Manos arriba!".

14. Consideren ahora el siguiente ejemplo, que es de mucha ayuda en todas estas consideraciones: Para ver qué sucede cuando se comprende una palabra jugamos este juego: Se tiene una lista de palabras; parte de estas palabras son palabras de mi lenguaje nativo, parte son palabras de lenguajes extranjeros que me son más o menos familiares, parte son palabras de lenguajes completamente desconocidos para mí (o, lo que viene a ser lo mismo, palabras sin sentido inventadas con este motivo). A su vez, algunas de las palabras de mi lengua nativa son palabras de uso cotidiano común: y algunas de éstas, como "casa", "mesa", "hombre", son lo que podríamos llamar palabras primitivas, que están entre las primeras palabras que aprende un niño, siendo algunas de éstas, por su parte, palabras del habla infantil, como "mamá", "papá". Hay también términos técnicos más o menos comunes, tales como "carburador", "dínamo", "fusible", etc. Se me leen todas estas palabras y después de cada una yo tengo que decir "Sí" o "No", según haya entendido o no la palabra. Yo intento entonces recordar qué sucedía en mi mente cuando comprendí las palabras que comprendí y cuando no comprendí las otras. Y aquí volverá a ser útil considerar el tono de voz y la expresión facial particulares con que digo "Sí" y "No", paralelamente a los llamados acontecimientos mentales. Ahora bien, puede sorprendernos el descubrir que aunque este experimento nos mostrará una multitud de experiencias características diferentes, no nos mostrará ninguna experiencia a la que nos inclinemos a llamar la experiencia de comprender. Habrá experiencias tales como éstas: Yo oigo la palabra "árbol" y digo "Sí" con el tono de voz y la sensación de "Naturalmente". O bien oigo: "corroboración", me digo a mí mismo "Veamos", recuerdo vagamente un supuesto de ayuda, y digo "Sí". Oigo "truco", imagino a la persona que usaba siempre esta palabra, y digo "Sí". Oigo "mamá"; esto me suena gracioso e infantil, "Sí". Con frecuencia traduciré mentalmente al inglés una palabra extraña antes de contestar. Oigo "espintariscopio" y me digo a mí mismo "Tiene que ser algún tipo de instrumento científico", intento quizá reconstruir su significado por su etimología y fallo, y digo "No". En otro caso, podría decirme a mí mismo "Suena a chino", "No", etc. Por otra parte, habrá un amplio conjunto

de casos en los que no me dé cuenta de que suceda nada que no sea oír la palabra y decir la respuesta. Y habrá también casos en los que recuerde experiencias (sensaciones, pensamientos) que, como diría, no tienen en absoluto nada que ver con la palabra. Así pues, entre las experiencias que puedo describir, habrá una clase que podría llamar experiencias típicas de comprender y algunas experiencias típicas de no comprender. Pero, frente a éstas habrá una numerosa clase de casos en los que tendría que decir "No percibo experiencia particular alguna; me limité a decir 'Sí' o 'No'".

Ahora bien, si alguien dijese "Pero sin duda sucedió algo cuando usted comprendió la palabra 'árbol', a menos que estuviese completamente ido cuando dijo 'Sí'", yo podría inclinarme a reflexionar y decirme a mí mismo "¿No tuve una especie de sensación habitual cuando comprendí la palabra 'árbol'?". Pero entonces, ¿tengo esta sensación a la que me he referido siempre que oigo usar esta palabra o que la uso yo mismo?, ¿recuerdo haberla tenido?, ¿recuerdo siquiera un conjunto de, digamos, cinco sensaciones, alguna de las cuales tuviera en todas las ocasiones en las que pudiese decirse que comprendí la palabra? Además, ¿no es esa 'sensación habitual' a la que me he referido una experiencia característica más bien de la situación particular en la que me encuentro actualmente, es decir, la de filosofar acerca de 'comprender'?

Desde luego, en nuestro experimento podríamos llamar al decir "Sí" o "No" experiencias características de comprender o de no comprender, pero ¿qué sucede si simplemente oímos una palabra en una frase, donde no se plantea siquiera la cuestión de esta reacción hacia ella? Nos encontramos aquí con una dificultad curiosa: por una parte, parece que no tenemos razón alguna para decir que en todos los supuestos en los que comprendemos una palabra esté presente una experiencia particular —ni siquiera una experiencia de un conjunto—. Por otra parte, puede parecernos que es completamente erróneo decir que todo lo que sucede en un caso semejante pueda ser que yo oigo o digo la palabra. Pues esto parece que es decir que durante una parte del tiempo actuamos como simples autómatas. Y la respuesta es que en cierto sentido lo hacemos y en cierto sentido no lo hacemos.

Si alguien me hablase acompañando sus palabras con un conjunto de expresiones faciales agradables, ¿es necesario que durante algún breve período de tiempo su cara haya tenido tal aspecto que, viéndola en cualesquiera otras circunstancias, yo hubiese dicho que su expresión era claramente amable? Y si no, ¿significa esto que su 'conjunto de

expresiones agradables' estaba interrumpido por períodos de inexpresividad? Desde luego, no diríamos esto en las circunstancias que estoy dando por supuestas, y no percibimos que el aspecto que tiene en este momento interrumpa la expresividad, aunque considerándolo por separado le llamaríamos inexpresivo.

De este mismo modo, con la expresión "comprender una palabra" no nos referimos necesariamente a lo que sucede mientras estamos diciéndola u oyéndola, sino a todas las circunstancias que rodean el hecho de decirla. Y esto se aplica también a cuando decimos que alguien habla como un autómata o como un loro. Indudablemente, el hablar con conocimiento es distinto del hablar como un autómata, pero esto no significa que en el primer caso el hablar vaya acompañado durante todo el tiempo por algo que falte en el segundo caso. Del mismo modo que cuando decimos que dos personas se mueven en círculos diferentes esto no significa que no puedan deambular por las calles en los mismos alrededores.

Así también, en muchos casos el actuar voluntaria (o involuntariamente) está caracterizado como tal por una multitud de circunstancias en las que se realiza la acción, más bien que por una experiencia a la que llamásemos característica de la acción voluntaria. Y, en este sentido, es cierto decir que lo que sucedió cuando me levanté de la cama —cuando yo diría con certeza que no era involuntario— fue que me encontré a mí mismo levantándome. O mejor dicho, éste es un caso posible; pues, naturalmente, cada día sucede una cosa diferente.

15. Las dificultades a las que hemos estado dando vueltas desde el § 7 estaban todas conectadas estrechamente con el uso de la palabra "particular". Hemos tendido a decir que al ver objetos familiares tenemos una sensación particular, que la palabra "rojo" se presentaba de un modo particular cuando reconocimos el color como rojo, que tuvimos una experiencia particular cuando actuamos voluntariamente.

Ahora bien, el uso de la palabra "particular" es apto para producir una especie de desilusión y, en términos generales, esta desilusión se produce por el doble uso de esta palabra. Por una parte, podemos decir, se usa de un modo preliminar respecto de una especificación, una descripción o una comparación; por otra, podría describirse su uso como enfático. Llamaré transitivo al primer uso e intransitivo al segundo. Así, yo digo por una parte "Esta cara me produce una impresión particular, que no puedo describir". La frase del segundo

tipo puede significar algo semejante a: "Esta cara me produce una fuerte impresión". Estos ejemplos serían quizá más llamativos si sustituyésemos "particular" por la palabra "peculiar", pues a "peculiar" pueden aplicársele los mismos comentarios. Si yo digo "Este jabón tiene un olor peculiar: es del tipo que usábamos cuando éramos pequeños", la palabra "peculiar" puede estar usada simplemente como una introducción a la comparación que la sigue, como si yo dijese "Voy a decirle a qué huele este jabón...". Por otra parte, si yo digo "¡Este jabón tiene un olor *peculiar*!" o "Tiene un olor muy peculiar", "peculiar" sustituye aquí a alguna expresión del tipo de "fuera de lo corriente", "desacostumbrado", "chocante".

Podríamos preguntar "¿Dijo usted que tenía un olor peculiar como opuesto a un olor no peculiar, o que tenía este olor como opuesto a algún otro olor, o quería usted decir tanto lo primero como lo segundo?". Ahora bien, ¿qué caso se daba cuando yo dije, filosofando, que la palabra "rojo" se presentaba de un modo particular cuando yo describía como rojo algo que yo veía? ¿Es que yo iba a describir la forma de presentarse la palabra "rojo", como si dijese "Se presenta siempre con más rapidez que lo hace la palabra 'dos' cuando estoy contando objetos coloreados" o "Se presenta siempre con una sacudida", etc.? ¿O es que yo quería decir que "rojo" se presenta de un modo chocante? Ninguna de ambas cosas exactamente. Pero desde luego más lo segundo que lo primero. Para ver esto más claramente, consideren otro ejemplo: Por supuesto, ustedes están cambiando constantemente a lo largo del día la posición de su cuerpo; quédense quietos en cualquiera de estas actitudes (mientras escriben, leen, hablan, etc.) y díganse a sí mismos "Ahora estoy en una actitud particular" del mismo modo en que dicen "'Rojo' se presenta de un modo particular...". Observarán que pueden decirlo de una forma bastante natural. Pero ¿no están siempre en una actitud particular? Y, por supuesto, ustedes no querían decir que estuviesen precisamente entonces en una actitud particularmente chocante. ¿Qué fue lo que sucedió? Ustedes se concentraron sobre sus sensaciones, las miraron de hito en hito, por así decirlo. Y esto es exactamente lo que hicieron cuando dijeron que "rojo" se presentaba de un modo particular.

"¿Pero acaso no quise yo decir que 'rojo' se presentaba de modo diferente a 'dos'?". Usted puede haber querido decir esto, pero la expresión "Se presentan de modos diferentes" es capaz de crear confusión por sí misma. Supongan que yo dijese "Smith y Jones entran

siempre en mi habitación de modos diferentes": yo podría continuar y decir "Smith entra rápidamente, Jones despacio"; estoy especificuando los modos. Por otra parte, yo podría decir "No sé cuál es la diferencia", dando a entender que estoy *intentando* determinar la diferencia, y quizá más tarde diré "Ahora sé lo que es; es...". Por el contrario, yo podría decirles que vinieron de modos diferentes y ustedes no sabrían qué hacer con este enunciado y tal vez responderían "Por supuesto que vienen de modos diferentes; efectivamente *son* diferentes". Podríamos describir nuestra dificultad diciendo que nos parece como si pudiésemos dar un nombre a una experiencia sin comprometernos simultáneamente sobre su uso y de hecho sin intención alguna de usarla siquiera. Así, cuando yo digo que "rojo" se presenta de un modo particular..., noto que yo podría darle ahora un nombre a este modo, si no tiene todavía ninguno, digamos "A". Pero al mismo tiempo yo no estoy dispuesto en modo alguno a decir que reconozco que es éste el modo en que se ha presentado siempre "rojo" en tales ocasiones, ni siquiera a decir que hay, por ejemplo, que reconozco que es éste el modo en que se ha presentado siempre Ustedes podrían decir que los dos modos de presentarse "rojo" y "dos" pueden identificarse, por ejemplo, intercambiando el significado de las dos palabras, usando "rojo" como el segundo numeral cardinal y "dos" como el nombre de un color. De esta forma, al preguntárseme cuántos ojos tengo, yo respondería "rojo", y a la pregunta "¿Cuál es el color de la sangre?" respondería "dos". Pero la cuestión que surge ahora es la de si puede identificarse el 'modo de presentarse estas palabras' con independencia de los modos en que se usan, quiero decir los modos acabados de describir. ¿Querían decir que cuando se usa la palabra de *este* modo se presenta siempre del modo A, como puede comprobarse empíricamente, pero que la próxima vez puede presentarse del modo que suele hacerlo "dos"? Verán entonces que no querían decir nada de este tipo.

Lo que es *particular* en el modo de presentarse "rojo" es que se presenta mientras se está filosofando sobre ella, igual que lo que es particular respecto a la posición de su cuerpo cuando se concentraron sobre él era la concentración. Nos vemos a nosotros mismos a punto de describir el modo, cuando en realidad no estamos oponiéndolo a ningún otro modo. Estamos subrayando, no comparando, pero nos expresamos como si la insistencia fuese realmente una comparación del objeto consigo mismo; parece haber una comparación reflexiva. Permítaseme que yo me explique de este modo: supongan

que yo hablo del modo que tiene A de entrar en la habitación; yo puedo decir "Me he dado cuenta del modo en que A entra en la habitación" y al preguntárseme "¿Cuál es?", puedo responder "Mete siempre la cabeza en la habitación antes de entrar". Aquí me estoy refiriendo a un rasgo definido, y podría decir que B tenía el mismo modo de hacerlo o que A ya no lo tenía. Consideren, por otra parte, el enunciado "He estado observando el modo que tiene A de sentarse y de fumar". Yo quiero dibujarle tal como está. En este caso no necesito estar en condiciones de dar descripción alguna de una característica particular de su actitud y mi enunciado puede significar precisamente "He estado observando a A cuando se sentó y fumó". En este caso, 'el modo' no puede ser separado de él. Ahora bien, si yo desease dibujarle tal como se sentó, y estuviese contemplando y estudiando su actitud, mientras lo hiciese tendería a decir y a repetirme a mí mismo "Tiene un modo particular de sentarse". Pero la contestación a la pregunta "¿Qué modo?" sería "Pues *este* modo" y tal vez uno lo indicaría dibujando los perfiles característicos de su actitud. Por otra parte, mi expresión "Tiene un modo particular..." podría haber tenido que ser traducida simplemente por "Estoy contemplando su actitud". Poniéndola en esta forma hemos desenmarañado la proposición, por así decirlo; mientras que en su primera forma su significado parece describir un nudo, es decir, parece que la palabra "particular" está usada aquí transitivamente y, más concretamente, reflexivamente, es decir, estamos considerando su uso como un caso especial del uso transitivo. Tenemos tendencia a responder a la pregunta "¿A qué modo se refiere?" con "A *este* modo", en vez de responder: "No me refería a ningún rasgo particular; me limitaba a contemplar su posición". Mi expresión hacía que pareciese que yo estaba poniendo de relieve algo *relativo* a su modo de sentarse, o, en nuestro caso anterior, al modo de presentarse la palabra "rojo", cuando lo que me hace usar aquí la palabra "particular" es que por mi actitud hacia el fenómeno estoy poniendo énfasis en él: me estoy concentrando en él, o repasándolo mentalmente, o dibujándolo, etc.

Ahora bien, ésta es una situación característica en la que nos encontramos cuando pensamos sobre problemas filosóficos. Hay muchas dificultades que surgen de este modo: una palabra tiene un uso transitivo y otro intransitivo, y consideramos el segundo como un caso particular del primero, explicando la palabra, cuando está usada intransitivamente, por medio de una construcción reflexiva.

Así decimos "Por 'kilogramo' entiendo el peso de un litro de

agua", "Por 'A' entiendo 'B', siendo B una explicación de A". Pero existe también el uso intransitivo: "Dije que estaba harto de ello y lo pensaba". Una vez más podríamos llamar aquí al pensar lo que dijo "repasarlo" o "poner énfasis en ello". Pero el hecho de usar en esta frase la palabra "pensar" hace que parezca que tiene que tener sentido preguntar "*¿A qué* se refería usted?" y responder "Con lo que dije me refería a lo que dije", tratando el caso de "Entiendo lo que digo" como un caso especial de "Diciendo 'A' entiendo 'B'". De hecho, se usa la expresión "Yo sé lo que me digo" para decir "No tengo explicación para ello". La pregunta "¿Qué significa esta frase *p*?", si no pide una traducción de *p* a otros símbolos, no tiene más sentido que el de "¿Qué frase se forma con esta serie de palabras?" [1].

Supongan que a la pregunta "¿Qué es un kilogramo?" yo respondiese "Es lo que pesa un litro de agua", y alguien preguntase "Bueno, ¿y qué pesa un litro de agua?".

Nosotros usamos frecuentemente la forma reflexiva de hablar como medio de dar énfasis a algo. Y en todos estos casos nuestras expresiones reflexivas pueden ser 'enderezadas'. Usamos así las expresione "Si no puedo, no puedo", "Soy como soy", "Es simplemente lo que es" y también "Esto es esto". Esta última expresión significa tanto como "No hay más que hablar", pero ¿por qué hemos de expresar "No hay más que hablar" mediante "Esto es esto"? La respuesta puede darse colocando ante nosotros una serie de interpretaciones que forman una transición entre las dos expresiones. Así, en vez de "No hay más que hablar" diré "El asunto está concluido". Y esta expresión es como si diese carpetazo al asunto y lo archivase. Y darle carpetazo es como trazar una línea a su alrededor, como dibujamos

---

[1] Como en este párrafo Wittgenstein utiliza el verbo inglés "to mean" abundantemente y de tal forma que no resulta posible traducirle por un único verbo castellano, considero conveniente reproducir el texto original a fin de que el lector pueda suplir por sí mismo matices o deficiencias de traducción. El original inglés dice:

Thus we say, "By 'kilogram' I mean the weight of one litre of water", "By 'A' I mean 'B', where B is an explanation of A." But there is also the intransitive use: "I said that I was sick of it and meant it". Here again, meaning what you said could be called "retracting it", "laying an emphasis on it". But using the word "meaning" in this sentence makes it appear that it must have sense to ask "What *did you mean?" and to answer "By what I said I meant what I said", treating the case of "I mean what I say" as a special case of "By saying 'A' I mean 'B'". In fact one uses the expression "I mean what I mean" to say, "I have no explanation for it". The question, "hat does this sentence* p *mean?", if it doesn't ask for a translation of* p *into other symbols, has no more sense than "What sentence is formed by this sequence of words?". (N. del T.)*

a veces una línea alrededor de los resultados de un cálculo, marcándolo de este modo como el final. Pero esto le hace también resaltar; es un modo de darle énfasis. Y lo que hace la expresión "Esto es esto" es dar énfasis al 'esto'.

Otra expresión análoga a las que acabamos de considerar es ésta: "¡Aquí lo tienes; o lo tomas o lo dejas!". Y esto es a su vez semejante a un tipo de afirmación introductoria que hacemos a veces antes de poner de manifiesto determinadas alternativas, como cuando decimos: "O llueve o no llueve; si llueve, nos quedaremos en mi habitación, si no...". La primera parte de esta frase no es un elemento de información (igual que "Lo tomas o lo dejas" no es orden alguna). En lugar de "O llueve o no llueve" podríamos haber dicho "Consideren los dos casos...". Nuestra expresión subraya estos casos, los presenta a su atención.

Está estrechamente conectado con esto el que al describir un caso como 30)[1] tengamos tendencia a usar la expresión "*Naturalmente,* hay un número más allá del cual nadie de la tribu ha contado jamás; sea este número...". Una vez enderezado, esto se lee: "Sea el número más allá del cual nadie de la tribu ha contado jamás...". La razón por la que tendemos a preferir la primera expresión a la enderezada es que dirige con más fuerza nuestra atención al límite superior de la escala de numerales usada por nuestra tribu en su práctica efectiva.

16. Consideremos ahora un caso muy instructivo de aquel uso de la palabra "particular" en el que no indica una comparación y, sin embargo, parece hacerlo a todas luces; el caso de que contemplemos la expresión de una cara dibujada toscamente del siguiente modo:

Dejen' que esta cara produzca una impresión en ustedes. Pueden sentirse inclinados entonces a decir: "Sin duda, yo no veo meras rayas. Veo una cara con una expresión *particular*". Pero ustedes no quieren decir que tenga una expresión notable, ni lo dicen como una introducción a una descripción de la expresión, aunque podríamos dar tal descripción y decir, por ejemplo, "Parece un complaciente hombre de negocios, estúpidamente altanero, que, aunque gordo, se imagina

[1] Juego de lenguaje núm. 30 en la parte I del *Cuaderno Marrón.*

que es un Don Juan". Pero se pensaría que esto era solamente una descripción aproximada de la expresión. A veces se dice: "Las palabras no pueden describirlo exactamente". Y, sin embargo, se percibe que lo que se llama la expresión de la cara es algo que puede separarse del dibujo de la cara. Es como si pudiésemos decir: "Esta cara tiene una expresión particular: concretamente ésta" (señalando a algo). Pero si yo tuviese que señalar a algo en este lugar, tendría que ser al dibujo que estoy contemplando. (Estamos, por así decirlo, sometidos a un engaño óptico que, por algún tipo de reflexión, nos hace pensar que hay dos objetos donde solamente hay uno. El engaño se ve ayudado por nuestro uso del verbo "tener", al decir "La cara *tiene* una expresión particular". Las cosas parecen diferentes cuando, en lugar de esto, decimos: "Esta *es* una cara peculiar". Lo que una cosa es, pensamos, está unido a ella; lo que tiene, puede separarse de ella.)

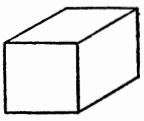
'Esta cara tiene una expresión particular'. Yo tiendo a decir esto cuando estoy tratando de que haga una impresión completa en mí.

Lo que viene a continuación es, como si dijéramos, un acto de digerirlo, de captarlo, y la expresión "captar la expresión de esta cara" sugiere que estamos captando una cosa que está *en* la cara y es diferente de ella. Parece que estamos buscando algo, pero no lo hacemos en el sentido de buscar un modelo de expresión fuera de la cara que vemos, sino en el sentido de tantear la cosa sin atención. Cuando dejo que la cara produzca una impresión en mí es como si existiese un doble de su expresión, como si el doble fuese el prototipo de la expresión y como si el hecho de ver la expresión de la cara fuese encontrar el prototipo al que correspondiese; como si hubiese habido en nuestra mente un molde y la imagen que vemos hubiese caído en este molde, adaptándose a él. Pero más bien se trata de que dejamos que la imagen se sumerja en nuestra mente y haga *allí un* molde.

Cuando decimos "Esto es una *cara,* y no meras rayas" estamos distinguiendo, naturalmente, un dibujo como éste

de otro como éste

Y es verdad: Si se pregunta a alguien: "¿Qué es esto?" (señalando al primer dibujo), dirá sin duda: "Es una cara", y a continuación podrá contestar a preguntas como "¿Es varón o hembra?", "¿Ríe o está triste?", etc. Si, por otra parte, se le pregunta: "¿Qué es esto?" (señalando al segundo dibujo), es muy probable que diga "Esto no es nada" o bien "Son simples rayas". Piénsese ahora en cuando se trata de encontrar un hombre en el dibujo de un pasatiempo; sucede muchas veces en esto que lo que a primera vista parecen ser 'simples rayas' parecen luego una cara. En tales casos decimos: "Ahora veo que es una cara". Tiene que resultarles bastante claro que esto no significa que lo reconozcamos como la cara de un amigo o que nos engañemos creyendo ver una cara 'real': antes bien, este 'verlo *como una cara*' ha de compararse con el hecho de ver este dibujo



o como un cubo o como una figura plana formada por un cuadrado y dos rombos; o con el de ver éste

'como un cuadrado con diagonales' o 'como una svástica', es decir, como un caso límite de éste

o con el hecho de ver estos cuatro puntos .... como dos pares de puntos, uno al lado del otro, o como dos pares intercalados, o como un par dentro de otro, etc.

El supuesto de 'ver

como una svástica' tiene especial interés, porque esta expresión podría querer decir que, de algún modo, se sufre el engaño óptico de que el cuadrado no está completamente cerrado, que existen las aberturas que distinguen la svástica de nuestro dibujo. Por otra parte, resulta bastante claro que no era esto lo que queríamos decir con "ver nuestro dibujo como una svástica". Lo vimos de un modo que sugería la descripción "Lo veo como una svástica cerrada"; pero entonces ¿cuál es la diferencia entre una svástica cerrada y un cuadrado con diagonales? Yo pienso que en este caso es fácil darse cuenta 'de lo que sucede cuando vemos nuestra figura como una svástica'. Yo creo que es que repasamos la figura con nuestros ojos de un modo particular, a saber, fijando la mirada en el centro, recorriendo con ella un radio y un lado adyacente a él, volviendo a fijar la mirada en el centro y tomando el siguiente radio y el siguiente lado, por ejemplo en el sentido dextrógiro de rotación, etc. Pero esta *explicación* del fenómeno de ver la figura como una svástica no tiene un gran interés para nosotros. Solamente tiene interés para nosotros en la medida en que ayuda a ver que la expresión "ver la figura como una svástica" no quería decir que se viese *esto* o lo *otro,* ver una cosa como cualquier otra, cuando, en esencia, en el proceso de hacerlo entraron *dos* objetos visuales. Del mismo modo, el hecho de ver la primera figura como un cubo no significaba 'tomarla por un cubo'. (Pues podríamos no haber visto nunca un cubo y seguir teniendo esta experiencia de 'verlo como un cubo'.)

Y de esta forma, el hecho de 'ver las rayas como una cara' no implica una comparación entre un grupo de rayas y una cara humana verdadera; y, por otra parte, esta forma de expresión sugiere muy vivamente que estamos aludiendo a una comparación.

Consideren también este ejemplo: Observen la W una vez como una V mayúscula doble y otra como una M mayúscula boca abajo. Observen en qué consiste el hacer una cosa y otra.

Distinguimos entre ver un dibujo como una cara y verlo como cualquier otra cosa o como 'simples rayas'. Y también distinguimos entre echar una mirada superficial a un dibujo (viéndolo como una cara) y dejar que la cara haga una impresión completa en nosotros. Pero sería raro decir: "Estoy dejando que la cara haga una impresión *particular* en mí" (excepto en los casos en que puede decirse que se puede dejar que la misma cara haga impresiones diferentes sobre uno). Y al dejar que la cara se imprima en mí y al contemplar su 'impresión particular' no se están comparando entre sí dos de las

muchas cosas que hay en una cara; hay solamente *una* en la que se pone la carga del énfasis. Al absorber su expresión, yo no encuentro un prototipo de esta expresión en mi mente; es más bien como si yo hiciese un sello con la impresión.

Y esto describe también lo que sucede cuando en 15)[1] nos decimos a nosotros mismos "La palabra 'rojo' se presenta de un modo particular...". La respuesta podría ser: "Veo que se está usted repitiendo a sí mismo alguna experiencia y contemplándola una vez y otra".

17. Podemos arrojar luz sobre todas estas consideraciones si comparamos lo que sucede cuando recordamos la cara de alguien que entra en nuestra habitación, cuando le reconocemos como el señor Tal y Tal, cuando comparamos lo que realmente sucede en tales casos con la representación que a veces tendemos a hacer de los hechos. Pues entonces solemos estar obsesionados por una concepción primitiva, a saber, la de que estamos comparando a la persona que vemos con una imagen mnemónica que tenemos en la mente y descubrimos que ambas concuerdan. Es decir, nos estamos representando el 'reconocer a alguien' como un proceso de identificación por medio de una imagen (del mismo modo que se identifica a un criminal por su foto). No necesito decir que en la mayoría de los casos en los que reconocemos a alguien no se produce ninguna comparación entre él y una imagen mental. Naturalmente, tendemos a dar esta descripción por el hecho de que hay imágenes mnemónicas. Por ejemplo, con mucha frecuencia tal imagen se nos presenta a la mente inmediatamente *después* de haber reconocido a alguien. Le veo tal como se hallaba ante mí cuando nos vimos por última vez hace diez años.

Quiero volver a describir aquí el *tipo* de cosa que sucede en la mente y demás cuando se reconoce a una persona que entra en la habitación por medio de lo que podría *decirse* cuando se la reconoce. Ahora bien, esto puede ser simplemente: "¡Hola!" Y así podemos decir que un tipo de hecho de reconocer una cosa que vemos consiste en decirle "¡Hola!" con palabras, gestos, expresiones faciales, etc. Y también así podemos pensar que cuando miramos nuestro dibujo y lo vemos como una cara, lo comparamos con algún paradigma, y concuerda con él, o bien encaja en un molde preparado para él en nuestra mente. Pero ni el molde ni la comparación entran en nuestra experiencia; solamente hay esta forma, y ninguna otra con la que compararla y decir "Naturalmente", por así decirlo. Como cuando al ordenar

[1] § 15, *Cuaderno Marrón*, parte II.

un rompecabezas queda vacío en alguna parte un pequeño espacio y yo veo una pieza que evidentemente encaja en él y la pongo en ese lugar diciéndome "Naturalmente". Pero en este caso decimos "Naturalmente" *porque* la pieza encaja en el molde, mientras que en nuestro caso de ver el dibujo como una cara adoptamos la misma actitud *sin* razón alguna.

La misma extraña ilusión que sufrimos cuando parece que buscamos el algo que expresa una cara mientras que, en realidad, nos estamos entregando a los rasgos que tenemos ante noostros, esta misma ilusión nos hace sus víctimas, e incluso con más fuerza cuando, al repetir una melodía y dejarla producir una impresión completa en nosotros decimos "Esta melodía dice *algo*", y es como si yo tuviese que encontrar *lo que* dice. Y, sin embargo, yo sé que no dice nada de tal género que yo pueda expresar lo que dice con palabras o imágenes. Y si, al darme cuenta de esto, me resigno a decir "Expresa precisamente un pensamiento musical", esto no significaría otra cosa que decir "Se expresa a sí misma". "Pero, indudablemente, cuando usted la toca, no la toca de *cualquier forma*; la toca de este modo particular, haciendo aquí un crescendo, allí un diminuendo, una cesura en este sitio, etc.". Precisamente, y esto es todo lo que yo puedo decir sobre ella, o puede ser todo lo que yo pueda decir sobre ella. Pues en determinados casos yo puedo justificar o explicar la expresión particular con la que la toco por medio de una comparación, como cuando digo "En este punto del tema hay, por así decirlo, dos puntos" o bien "Esto es, por así decirlo, la respuesta de lo que vino antes", etc. (Incidentalmente, esto muestra qué tipo de cosas son una 'justificación' y una 'explicación' en estética.) Es verdad que yo puedo oír tocar una melodía y decir: "No es así como hay que tocarla; es así"; y la silbo con un ritmo diferente. Uno tiene aquí la tendencia a preguntar: "¿Qué tipo de cosa es el conocer el ritmo en que debería tocarse una pieza de música?". Y se nos ocurre inmediatamente que *tiene que* haber un paradigma en alguna parte de nuestra mente y que hemos ajustado el ritmo de modo que se adapte a este paradigma. Pero en la mayoría de los casos si alguien me preguntase "¿Cómo cree usted que debería tocarse esta melodía?", yo me limitaría, como respuesta, a silbarla de un modo particular y en mi mente no habrá estado presente nada, salvo la melodía *efectivamente silbada* (y no una imagen *suya*).

Esto no quiere decir que el comprender de pronto un tema musical no pueda consistir en encontrar una forma de expresión verbal

que yo conciba como el contrapunto verbal del tema. Y, del mismo modo, yo puedo decir "Ahora comprendo la expresión de esta cara", siendo lo que sucedió cuando logré comprender que encontré la palabra que parecía resumirla.

Consideren también esta expresión: "Dígase a sí mismo que esto es un *vals* y lo tocará correctamente".

Lo que llamamos "comprender una frase" tiene, en muchos casos, una semejanza mucho mayor con el comprender un tema musical de lo que podríamos inclinarnos a pensar. Pero no quiero decir que el comprender un tema musical sea más parecido a la imagen que uno tiende a hacerse del hecho de comprender una frase; sino más bien que esta imagen es errónea y que comprender una frase es mucho más parecido a lo que sucede realmente cuando comprendemos una melodía de lo que parece a primera vista. Pues el comprender una frase, decimos, señala a una realidad exterior a la frase. Mientras que podría decirse: "Comprender una frase significa captar su contenido; y el contenido de la frase está *en* la frase".

18. Ahora podemos volver a las ideas de 'reconocer' y de 'familiaridad' y concretamente al ejemplo de reconocimiento y familiaridad que inició nuestras reflexiones sobre el uso de estos términos, y de una multitud de términos relacionados con ellos. Me refiero, por ejemplo, al ejemplo de leer una frase escrita en un lenguaje bien conocido. Yo leo tal frase para ver cuál es la experiencia de leer, qué es lo que 'sucede verdaderamente' cuando uno lee, y capto una experiencia particular que tomo por la experiencia de leer. Y, tal como parece, no consiste simplemente en ver y pronunciar las palabras, sino, además, en una experiencia de carácter íntimo, como me gustaría decir. (Por así decirlo, me encuentro en relaciones íntimas con las palabras 'yo leo'.)

Tiendo a decir: al leer, las palabras habladas se presentan de un modo particular; y las mismas palabras escritas que leo no me parecen iguales a cualquier tipo de garabatos. Al mismo tiempo, no soy capaz de indicar o de captar ese 'modo particular'.

El fenómeno de ver las palabras y pronunciarlas parece estar cubierto por una atmósfera particular. Pero no reconozco a esta atmósfera como la que ha caracterizado siempre la situación de leer. Antes bien, la percibo cuando leo una línea tratando de ver qué es leer.

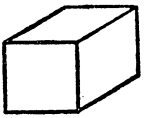
Cuando percibo esta atmósfera, estoy en la situación de una persona que está trabajando en su habitación, leyendo, escribiendo, ha-

blando, etc., y que de repente concentra su atención en algún ruido tenue y uniforme, como el que puede oírse casi siempre, especialmente en una ciudad (el ruido opaco que resulta de todos los distintos ruidos de la calle, los sonidos del viento, la lluvia, los talleres, etc.). Podríamos imaginar que esta persona pudiese pensar que el elemento común de todas las experiencias que tenía en esta habitación era un ruido particular. Llamaríamos entonces su atención sobre el hecho de que durante la mayor parte del tiempo no se había dado cuenta de ninguno de los ruidos que se producían fuera y, en segundo lugar, que el ruido que podía oír no era siempre el mismo (unas veces había viento, otras no, etc.).

Ahora bien, cuando dijimos que, además de las experiencias de ver y hablar, al leer había otra experiencia, etc., usamos una expresión desorientadora. Esto equivale a decir que a determinadas experiencias se añade otra experiencia. Ahora bien, tomemos, por ejemplo, la experiencia de ver una cara triste en un dibujo; podemos decir que el ver el dibujo como una cara triste no es 'precisamente' verlo como algún complejo de rayas (piénsese en un dibujo camuflado). Pero la palabra 'precisamente' parece sugerir aquí que, al ver el dibujo como una cara, se añade alguna experiencia a la experiencia de verlo como simples rayas; como si yo tuviese que decir que el ver el dibujo como una cara constase de dos experiencias o elementos.

Deberían percibir ahora la diferencia entre los distintos casos en que decimos que una experiencia consta de varios elementos o que es una experiencia *compuesta.* Podríamos decir al doctor: "No tengo un dolor; tengo dos: dolor de muelas y dolor de cabeza". Y esto podría expresarse diciendo "Mi experiencia de dolor no es simple, sino compuesta; tengo dolor de muelas y dolor de cabeza". Comparen con éste el caso en el que decimos "Tengo dolores en el estómago y una sensación general de malestar". Aquí no separo las experiencias constituyentes señalando a dos lugares doloridos. O bien consideren esta afirmación: "Cuando bebo té dulce, mi experiencia gustativa es un compuesto del gusto del azúcar y el gusto del té". O también: "Cuando oigo el acorde de do mayor mi experiencia está compuesta por la audición de do, mi y sol". Y, por el contrario, "Oigo tocar un piano y algún ruido en la calle". Un ejemplo sumamente instructivo es éste: En una canción se cantan palabras con determinadas notas. ¿En qué sentido es compuesta la experiencia de oír cantar la vocal *a* con la nota *do*? Pregúntense en cada uno de estos casos: ¿Qué es distinguir las experiencias constituyentes de la experiencia compuesta?

Pues bien, aunque la expresión de que ver un dibujo como una cara no es ver simplemente rayas parece aludir a algún género de adición de experiencias, es indudable que no diríamos que cuando vemos el dibujo como una cara tenemos también la experiencia de verlo como simples rayas y *además* alguna otra experiencia. Y esto resulta todavía más claro cuando imaginamos que alguien dijese que el ver el dibujo

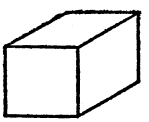


como un cubo consistiese en verlo como una figura plana más el tener una experiencia de profundidad.

Ahora bien, cuando yo sentía que, aunque mientras leía se mantenía una determinada experiencia constante, en un cierto sentido yo no podía apresar esa experiencia, mi dificultad surgió por comparar equivocadamente este caso con otro en el que pueda decirse que una parte de mi experiencia es un acompañamiento de la otra. Así, sentimos a veces la tentación de preguntar: "Si yo siento que mientras estoy leyendo continúa este zumbido constante, *¿dónde* está?". Yo quiero hacer un gesto de indicación y no hay nada a lo que indicar. Y la palabra "apresar" expresa la misma analogía desorientadora.

En lugar de hacer la pregunta "¿Dónde está esta experiencia constante que parece persistir a lo largo de toda mi lectura?", deberíamos preguntar "Al decir 'Una atmósfera particular envuelve las palabras que estoy leyendo', ¿con qué estoy contrastando este caso?".

Voy a tratar de elucidar esto mediante un caso análogo: Tenemos tendencia a sentirnos confundidos por la apariencia tridimensional del dibujo



de la forma expresada por la pregunta "¿En qué consiste que lo veamos tridimensional?". Y esta pregunta demanda realmente '¿Qué es lo que se añade al simple ver el dibujo cuando lo vemos tridimensionalmente?'. Y, sin embargo, ¿qué respuesta podemos esperar a esta pregunta? Es la forma de la pregunta la que produce la confusión. Como dice Hertz: "Aber offenbar irrt die Frage in Bezug auf die

Antwort, welche sie erwartet" (p. 9, Einleitung, *Die Prinzipien der Mechanik*)[1]. La pregunta misma mantiene a la mente oprimida contra una pared lisa, impidiendo con ello que encuentre nunca la salida. Para mostrar a una persona cómo salir, hay que librarle en primer lugar de la influencia desorientadora de la pregunta.

Miren una palabra escrita, digamos "rojo"; "No es simplemente un garabato; es 'rojo'", querría yo decir, "tiene una fisonomía definida". Pero ¿qué es realmente lo que estoy diciendo sobre ello? ¿Qué es este enunciado una vez enderezado? Se está tentado a explicar: "La palabra cae en un molde que hay en mi mente preparado *hace mucho tiempo* para ella". Pero puesto que yo no percibo la palabra y un molde, la metáfora de que la palabra encaja en un molde no puede aludir a una experiencia de comparar la forma hueca y la sólida antes de que se encajen una en otra, sino más bien a una experiencia de ver la forma sólida acentuada por un fondo particular.

i) *ii*)

i) sería la imagen de la forma hueca y la sólida antes de encajarlas una en otra. Vemos aquí dos círculos y podemos compararlos. *ii*) es la imagen del sólido en el agujero. Sólo hay un círculo, y lo que llamamos el molde solamente lo acentúa o, como hemos dicho a veces, le da énfasis.

Siento la tentación de decir "Esto no es simplemente un garabato, sino que es *esta* cara particular". Pero yo no puedo decir "Yo veo *esto* como *esta* cara", sino que debo decir "Veo esto como *una* cara". Pero me doy cuenta de que quiero decir "Yo no veo esto como *una* cara; lo veo como *esta* cara". Pero en la segunda mitad de esta frase la palabra "cara" es redundante, y tendría que haber dicho "No veo esto como una cara; lo veo como *esto*".

Supongan que yo dijese "Veo este garabato como *esto*", y mientras dijese "este garabato" lo mirase como un mero garabato y mientras dijese "como *esto*" viese la cara; esto vendría a ser algo así como decir "Lo que en un momento me parece esto, en otro me parece aquéllo", y el "esto" y el "aquéllo" estarían aquí acompañados por los dos distintos modos de ver. Pero tenemos que preguntarnos

[1] "Pero, evidentemente, la pregunta se equivoca respecto a la respuesta que espera." *(N. del T.)*

a nosotros mismos en qué juego va a usarse esta frase con los procesos que la acompañan. Por ejemplo, ¿a quién le estoy diciendo esto? Supongan que la respuesta fuese "Estoy diciéndomelo a mí mismo". Pero esto no es bastante. Estamos aquí en grave peligro de creer que sabemos qué hacer con una frase si se parece más o menos a una de las frases comunes de nuestro lenguaje. Pero, para no engañarnos, tenemos que preguntarnos aquí: ¿Cuál es el uso, digamos, de las palabras "esto" y aquéllo"? o mejor, ¿cuáles son los diferentes usos que hacemos de ellas? Lo que llamamos su significado no es nada que tengan en sí o que esté fijado a ellas con independencia del uso que hagamos de ellas. Así, un uso de la palabra "esto" es el ir acompañado por un gesto de señalar a algo: Decimos "Estoy viendo el cuadrado con las diagonales como esto", señalando a una svástica. Y refiriéndose al cuadrado con las diagonales ya podría haber dicho "Lo que una vez me parece como esto

otra vez me parece como aquello"

".

E indudablemente no es éste el uso que hicimos de la frase en el caso anterior. Podría pensarse que toda la diferencia entre los dos casos consiste en que en el primero las ilustraciones son mentales, mientras que en el segundo son dibujos reales. Deberíamos preguntarnos ahora en qué sentido podemos llamar ilustraciones a las imágenes mentales, pues en algunos aspectos son comparables a las imágenes dibujadas o pintadas y en otros no lo son. Por ejemplo, uno de los puntos esenciales del uso de una ilustración 'material' es que decimos que se mantiene la misma no solamente en base a que nos parezca que es la misma, a que recordemos que antes tenía la misma apariencia que ahora. De hecho, en determinadas circunstancias diremos que la ilustración no ha cambiado, aunque parezca haber cambiado; y decimos que no ha cambiado porque se la ha mantenido de un modo determinado, porque se han excluido determinadas influencias. Por tanto, la expre-

sión "La ilustración no ha cambiado" se usa de un modo diferente cuando hablamos, por una parte, de una ilustración material y, por otra, de una ilustración mental. Del mismo modo que la afirmación "Estos tic-tacs se suceden a intervalos iguales" tiene una gramática si los tic-tacs son los de un péndulo y el criterio de su regularidad es el resultado de mediciones que hemos hecho en nuestro aparato, y otra gramática si los tic-tacs son tic-tacs que imaginamos. Por ejemplo, yo podría hacer la pregunta: Cuando me dije a mí mismo "Lo que una vez me parece esto, otra...", ¿reconocí los dos aspectos, esto y aquéllo, como los mismos que percibí en ocasiones anteriores? ¿O eran nuevos para mí e intenté recordarlos para ocasiones futuras? ¿O quizá todo lo que yo me proponía era decir "Puede cambiar el aspecto de esta figura"?

19. El peligro de engaño en que nos encontramos resulta más claro si decidimos dar nombres a los aspectos 'esto' y 'aquello', digamos A y B. Pues tendemos muy fuertemente a imaginar que dar un nombre consiste en correlacionar de un modo peculiar y bastante misterioso un sonido (u otro signo) con algo. El saber cómo hacemos uso de esta correlación peculiar parece ser entonces una cuestión casi secundaria. (Casi podría imaginarse que el nombrar se hiciese por un acto sacramental peculiar y que éste produjese alguna relación mágica entre el nombre y la cosa.)

Pero consideremos un ejemplo; consideren el siguiente juego de lenguaje: A envía a B a diversas casas de su pueblo para conseguir bienes de varios tipos de distintas personas. A da a B varias listas. En la parte alta de cada lista coloca un garabato, y B está entrenado para ir a la casa sobre cuya puerta encuentra el mismo garabato, que es el nombre de la casa. En la primera columna de cada lista encuentra luego uno o más garabatos que se le ha enseñado a leer en voz alta. Cuando entra en la casa, pronuncia estas palabras y cada uno de los habitantes de la casa ha sido entrenado para que vaya hacia él cuando se dice en voz alta uno determinado de estos sonidos; estos sonidos son los nombres de la gente. Entonces él va dirigiéndose sucesivamente a cada uno de ellos y les va mostrando dos garabatos consecutivos que se encuentran en la lista frente a su nombre. El primero de los dos, las gentes de este pueblo han sido entrenadas para que lo asocien con algún tipo particular de objeto, por ejemplo, manzanas. El segundo es un garabato de una serie que cada persona lleva consigo sobre una tira de papel. La persona a la

que se dirige de este modo trae, por ejemplo, cinco manzanas. El primer garabato era el nombre genérico de los objetos requeridos y el segundo el nombre de su número.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre un nombre y el objeto nombrado, digamos, entre la casa y su nombre? Yo supongo que podríamos dar dos respuestas diferentes. La una es que la relación consiste en que se han pintado ciertas rayas sobre la puerta de la casa. La segunda respuesta a que me refería es la de que la relación que nos ocupa no se establece simplemente por el hecho de pintar estas rayas sobre la puerta, sino por el papel particular que juegan en la práctica de nuestro lenguaje, tal como lo hemos estado esbozando. Por su parte, la relación del nombre de una persona con la persona consiste aquí en que se ha entrenado a la persona para que corra hacia alguien que pronuncie el nombre; o bien podríamos decir también que consiste en esto y en la totalidad del uso del nombre en el juego de lenguaje.

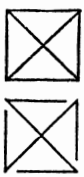
Examinen este juego de lenguaje y vean si pueden descubrir la misteriosa relación del objeto y su nombre. La relación del nombre y el objeto, podemos decir, consiste en que se escribe un garabato sobre un objeto (o en cualquier otra relación muy trivial), y esto es todo lo que hay. Pero no nos quedamos satisfechos con esto, pues percibimos que un garabato escrito sobre un objeto no tiene en sí importancia para nosotros y no nos interesa en modo alguno. Y es cierto; toda la importancia descansa sobre el uso particular que hacemos del garabato escrito sobre el objeto y, en un cierto sentido, simplificamos las cosas diciendo que el nombre tiene una relación peculiar con su objeto, relación distinta, por ejemplo, de la de estar escrito sobre el objeto o ser dicho por una persona señalando a un objeto con el dedo. Una filosofía primitiva condensa el uso entero del nombre en la idea de una relación que, en consecuencia, se convierte en una relación misteriosa. (Compárenlo con las ideas de las actividades mentales, desear, creer, pensar, etc., que, por la misma razón, tienen algo de misterioso e inexplicable.)

Ahora bien, podríamos usar la expresión "La relación entre nombre y objeto no consiste meramente en este tipo de conexión trivial, 'puramente externa'", queriendo decir que lo que llamamos la relación entre nombre y objeto está caracterizada por la totalidad del uso del nombre; pero entonces resulta claro que no hay una relación de nombre a objeto, sino tantas como usos haya de los sonidos o garabatos que llamamos nombres.

Por tanto, podemos decir que si el nombrar algo ha de ser algo más que el mero hecho de pronunciar un sonido mientras se señala a algo, tiene que ser también, de una forma u otra, el conocimiento de cómo ha de usarse el sonido o el garabato en el caso particular.

Ahora bien, cuando propusimos dar nombres a los aspectos, hicimos que pareciese que por el hecho de ver el dibujo de dos modos diferentes y de decir algo cada vez, habíamos hecho algo más que limitarnos a realizar esta acción sin interés; mientras que ahora vemos que es el uso del 'nombre', y en realidad el detalle de este uso, lo que da su significación peculiar al hecho de dar nombre.

Por tanto, no es una cuestión sin importancia, sino una cuestión sobre la esencia del asunto. "¿Han de recordarme 'A' y 'B' estos aspectos?; ¿puedo yo ejecutar una orden como 'Vea este dibujo en el aspecto A'?; ¿existen, de algún modo, imágenes de estos aspectos correlacionadas con los nombres 'A' y 'B' (como

y );

¿se usan 'A' y 'B' al comunicar con otras personas y cuál es exactamente el juego jugado con ellos?".

Cuando digo "Yo no veo meras rayas (un simple garabato), sino una cara (o una palabra) con esta fisonomía particular", no quiero afirmar ninguna característica general de lo que veo, sino afirmar que veo esa fisonomía particular que efectivamente veo. Y es evidente que mi expresión se está moviendo aquí en un círculo. Pero esto es así porque en realidad la fisonomía particular que vi debería haber entrado en mi proposición. Cuando descubro que "Al leer una frase, durante todo el rato se produce una experiencia peculiar", de hecho tengo que leer durante un trecho bastante largo para lograr la impresión peculiar que le hace a uno decir esto.

Yo podría haber dicho entonces "Descubro que la misma experiencia continúa durante todo el tiempo", pero yo quería decir: "No percibo exactamente que sea la misma experiencia del principio al fin; percibo una experiencia particular". Mirando a una pared uniformemente coloreada yo podría decir "No veo exactamente que tenga el mismo color toda ella, pero veo un color particular". Pero al decir

esto estoy malentendiendo la función de una frase. Parece que se quiere especificar el color que se ve, pero sin decir nada sobre él ni compararlo con una muestra, sino señalándolo; usándolo simultáneamente como la muestra y aquello con lo que se compara la muestra.

Consideren este ejemplo: Me piden que escriba unas cuantas líneas y mientras lo estoy haciendo me preguntan "¿Siente algo en su mano mientras está escribiendo?". Yo digo "Sí, tengo una sensación peculiar". ¿No puedo decirme cuando escribo "Tengo *esta* sensación"? Por supuesto, puedo decirlo y mientras digo "esta sensación" me concentro en la sensación. Pero ¿qué hago con esta frase? ¿De qué me sirve? Parece que estoy señalándome a mí mismo lo que estoy sintiendo, como si mi acto de concentración fuese un acto 'interior' de señalar, un acto del que no se da cuenta nadie más que yo; sin embargo, esto carece de importancia. Pero yo no señalo a la sensación prestándole atención. Antes bien, atender a la sensación significa producirla o modificarla. (Por otra parte, observar una silla no significa producir o modificar la silla.)

Nuestra frase "Yo tengo *esta* sensación mientras estoy escribiendo" es del tipo de la frase "Yo veo esto". No me refiero a la frase cuando se usa para informar a alguien de que estoy mirando al objeto al que estoy señalando, ni cuando se usa, como más arriba, para comunicar a alguien que veo un dibujo determinado del modo A y no del modo B. Me refiero a la frase "Yo veo esto" tal como la consideramos cuando estamos cavilando sobre determinados problemas filosóficos. Digamos que entonces estamos manteniendo una impresión visual particular por medio de la fijación de nuestra mirada en algún objeto, y nos parece que es muy natural que nos digamos a nosotros mismos "Yo veo esto", aunque no conozcamos ningún otro uso que podamos hacer de esta frase.

20. 'Indudablemente, tiene sentido decir lo que veo, y ¿cómo podría hacerlo mejor que dejando hablar por sí mismo a lo que veo?'

Pero las palabras "yo veo" son redundantes en nuestra frase. Yo no quiero decirme a mí mismo que soy *yo* quien ve esto, ni que yo lo *veo*. O bien, como también podría expresarlo, es imposible que yo no vea *esto*. Esto viene a ser lo mismo que decir que yo no puedo señalarme a mí mismo lo que estoy viendo por medio de una mano visual; ya que esta mano no señala a lo que veo, sino que es parte de lo que veo.

Es como si la frase estuviese singularizando el color particular que vi; como si me lo presentase.

Parece como si el color que veo fuese su propia descripción.

Pues el señalar con mi dedo fue inefectivo. (Y el mirar no es señalar; para mí no indica una dirección, lo que significaría contrastar una dirección con otras direcciones.)

Lo que yo veo, o siento, entra en mi frase como lo hace una muestra; pero no se hace uso alguno de esta muestra; las palabras de mi frase no parecen importar, sirven solamente para presentarme la muestra.

En realidad, yo no hablo *sobre* lo que veo, sino *a* lo que veo.

De hecho estoy realizando los actos de atención que podrían acompañar al uso de una muestra. Y esto es lo que hace que parezca como si estuviese haciendo uso de una muestra. Este error es análogo al de creer que una definición ostensiva dice algo sobre el objeto hacia el que dirige nuestra atención.

Cuando dije "Estoy confundiendo la función de una frase", fue porque parecía que con su ayuda estaba yo indicándome qué color es el que veo, cuando estaba limitándome a contemplar una muestra de un color. Me parecía que la muestra era la descripción de su propio color.

21. Supongan que yo dijese a alguien: "Observe la iluminación particular de esta habitación". Bajo determinadas circunstancias el sentido de esta orden resultará bastante claro, por ejemplo, si las paredes de la habitatción estuviesen rojas por la puesta del sol. Pero supongan que en cualquier otro momento, cuando no haya nada notable en la iluminación, yo dijese "Observe la iluminación particular de esta habitación": Bien, ¿no hay acaso una iluminación particular? ¿Cuál es entonces la dificultad de observarla? Pero la persona a la que se dijo que observase la iluminación cuando no había nada notable en ella probablemente echaría una mirada a la habitación y diría "Bueno, ¿qué pasa con ella?". Yo podría seguir ahora adelante y decir "Es exactamente la misma iluminación que había ayer a esta hora", o bien "Es exactamente esta luz ligeramente oscura que se ve en esta imagen de la habitación".

En el primer caso, cuando la habitación estaba iluminada con un rojo fuerte, podría haberse destacado la peculiaridad que se le indicaba que observase, aunque no se le decía expresamente. Por ejemplo, para hacerlo podría haberse usado una muestra del color particular. En

este caso tenderemos a decir que a la apariencia normal de la habitación se le añadió una peculiaridad.

En el segundo caso, cuando la habitación estaba iluminada normalmente y no había nada notable en su apariencia, no se sabría qué hacer exactamente cuando se pidiese que se observase la iluminación de la habitación. Todo lo que se podría hacer sería mirar alrededor esperando que se dijese algo más que diese todo su sentido a la primera orden.

Pero ¿no estaba iluminada la habitación en ambos casos de un modo particular? Tal como se encuentra planteada, esta pregunta carece de sentido y tampoco lo tiene la respuesta "Estaba...". La orden "Observe la iluminación particular de esta habitación" no implica enunciado alguno sobre la apariencia de esta habitación. Parecía decir: "Esta habitación tiene una iluminación particular a la que no necesito dar nombre; ¡obsérvela!". Parece que la iluminación a que se hace referencia está dada por una muestra y que ha de hacerse uso de la muestra; como se haría al copiar el matiz preciso de una muestra de color que estuviese sobre una paleta. Mientras que en realidad la orden es similar a: "¡Capte esta muestra!".

Imagínense a sí mismos diciendo "Hay una iluminación particular que voy a observar". En este caso podrían imaginarse a sí mismos escudriñando a su alrededor en vano, es decir, sin ver la iluminación.

Podría habérseles dado una muestra, por ejemplo, un trozo de material coloreado, y habérseles pedido: "Observen el color de este trozo". Y podemos establecer una distinción entre observar o atender a la forma de la muestra y atender a su color. Pero no puede describirse el hecho de atender al color como el observar una cosa que está conectada con la muestra, sino más bien como el observar la muestra de un modo peculiar.

Lo que hacemos cuando obedecemos la orden "Observen el color..." es abrir nuestros ojos al color. "Observen el color..." no significa "Vean el color que ven". La orden "Observen tal y tal" es del tipo "Vuelvan la cabeza en esta dirección"; lo que verán cuando lo hagan no entra en esta orden. Atendiendo, observando, ustedes producen la impresión; no pueden observar la impresión.

Supongan que alguien respondiese a nuestra orden: "Perfectamente, ahora estoy observando la iluminación particular que tiene esta habitación", esto sonaría como si pudiese indicarnos qué iluminación era. Es decir, la orden puede que parezca haberles dicho que hagan algo con esta iluminación particular, en cuanto opuesta a otra (como

"Pinte esta iluminación, no aquélla"). Mientras que ustedes obedecen la orden captando la *iluminación,* en cuanto opuesta a las dimensiones, formas, etc.

(Comparen "Coge el color de esta muestra" con "Coge este lápiz", es decir, ahí está, cógelo.)

Vuelvo a nuestra frase: "Esta cara tiene una expresión particular". Tampoco en este caso comparé o contrasté mi impresión con nada; no hice uso de la muestra que tenía ante mí. La frase era una expresión [1] de un estado de atención.

Lo que hay que explicar es esto: ¿Por qué hablamos a nuestra impresión? Ustedes leen, se colocan en un estado de atención y dicen: "Indudablemente sucede algo peculiar". Tienen tendencia a continuar: "Hay cierta suavidad en ello"; pero se dan cuenta de que esto solamente es una descripción inadecuada y que la experiencia solamente puede representarse a sí misma. "Indudablemente sucede algo peculiar" es como decir "He tenido una experiencia". Pero ustedes no desean hacer un enunciado general independiente de la experiencia particular que han tenido, sino más bien un enunciado en el que entre esta experiencia.

Están bajo una impresión. Esto les hace decir "Estoy bajo una impresión *particular*" y esta frase parece decir, por lo menos a ustedes mismos, bajo qué impresión están. Es como si se estuviesen refiriendo a una imagen ya preparada en su mente y dijesen "A esto es a lo que se parece mi impresión". Cuando en realidad solamente han señalado a su impresión. En nuestro caso (pág. 193), el decir "Percibo el color particular de esta pared" es como, digamos, dibujar un rectángulo negro que encuadre una pequeña parte de la pared, designando con ello a esa parte como una muestra para ulteriores usos.

Cuando leían, atendiendo de cerca, por así decirlo, a lo que sucedía al leer, parecían estar observando la lectura como bajo una lente de aumento y ver el proceso de leer. (Pero el supuesto es más semejante al de observar algo a través de un cristal coloreado.) Ustedes piensan que se han dado cuenta del proceso de leer, de la forma particular por la que los signos se traducen a palabras habladas.

22. Yo he leído una línea con una atención peculiar; estoy impresionado por la lectura y esto me hace decir que he observado algo, aparte del mero hecho de ver los signos escritos y pronunciar las palabras. Lo he expresado también diciendo que he percibido una

[1] Es decir, Äusserung. Ver *Investigaciones Filosóficas,* § 256. (N. del E.)

atmósfera particular alrededor del ver y el hablar. Considerando el siguiente ejemplo puede verse más claramente cómo puede llegar a ocurrírseme una metáfora como la incorporada a la última frase: si oyesen decir frases en un tono monótono, podrían sentirse tentados a decir que todas las palabras estaban envueltas en una atmósfera particular. Pero ¿no sería usar un modo peculiar de representación el decir que el hecho de pronunciar la frase en un tono monótono añadía algo al mero hecho de decirla? ¿No podríamos concebir incluso el hecho de hablar en un tono monótono como el resultado de *eliminar* de la frase su inflexión? Circunstancias diferentes nos harían adoptar diferentes modos de representación. Por ejemplo, si determinadas palabras hubiesen de ser leídas en un tono monótono, indicándose esto mediante un pentagrama y una nota sostenida colocados debajo de las palabras escritas, esta notación sugeriría con mucha fuerza la idea de que se hubiese añadido algo al mero hecho de decir la frase.

Estoy impresionado por la lectura de una frase y digo que la frase me ha mostrado algo, que he percibido algo en ella. Esto me ha hecho pensar en el siguiente ejemplo: Una vez un amigo y yo mirábamos a unos macizos de pensamientos. Cada macizo era de una clase diferente. Cada macizo nos fue impresionando sucesivamente. Hablando sobre ellos, mi amigo dijo: "¡Qué variedad de combinaciones de colores y cada una dice algo!". Y esto era precisamente lo que yo mismo quería decir.

Comparen tal enunciado con éste: "Cada uno de estos hombres dice algo".

Si alguien hubiese preguntado lo que decía la combinación de colores del pensamiento, la respuesta correcta parece que habría sido que ella lo decía por sí misma. Por tanto, podríamos haber usado una forma de expresión intransitiva, como por ejemplo "Cada una de estas combinaciones de color le impresionan a uno".

Se ha dicho a veces que lo que nos comunica la música son sentimientos de júbilo, melancolía, triunfo, etc., y lo que nos desagrada de esta versión es que parece decir que la música es un instrumento para producir en nosotros secuencias de sentimientos. Y partiendo de esto podría colegirse que en lugar de la música nos valdrían cualesquiera otros medios de producir tales sentimientos. Sentimos la tentación de replicar a tal interpretación: "La música se nos comunica *ella misma*".

Sucede algo semejante con expresiones como "Cada una de estas combinaciones de color le impresiona a uno". Sentimos que queremos

defendernos de la idea de que una combinación de colores es un medio de producir en nosotros una determinada impresión, siendo la combinación de colores como un medicamento y estando nosotros interesados únicamente en el efecto que este medicamento produce. Deseamos evitar cualquier forma de expresión que parezca referirse a un efecto producido por un objeto sobre un sujeto. (Estamos bordeando aquí el problema del idealismo y el realismo y el problema de si los enunciados de la estética son subjetivos u objetivos.) El decir "Yo veo esto y resulto impresionado" es apto para hacer que parezca como si la impresión fuese algún sentimiento que acompañase al hecho de ver y que la frase dijese algo parecido a "Yo veo esto y siento una presión".

Yo podría haber usado la expresión "Cada una de estas combinaciones de color tiene significado"; pero no dije "tiene significado", pues esto provocaría la pregunta "¿Qué significado?", la cual, en el caso que estamos considerando, carece de sentido. Estamos distinguiendo entre combinaciones carentes de significado y combinaciones que tienen significado; pero en nuestro juego no hay una expresión como "Esta combinación tiene el significado tal y tal". Ni siquiera la expresión "Estas dos combinaciones tienen significados diferentes", salvo que esto equivalga a decir: "Estas son dos combinaciones diferentes y ambas tienen significado".

Sin embargo, es fácil comprender por qué tendríamos inclinación a usar la forma transitiva de expresión. Pues veamos qué uso hacemos de una expresión como "Esta cara dice algo", es decir, cuáles son las situaciones en las que usamos esta expresión, qué frases la precederían o la seguirían (de qué tipo de conversación es parte). Quizá continuaríamos tal observación diciendo "Mira la línea de estas cejas" o bien "Los ojos *oscuros* y la cara *pálida*"; estas expresiones llamarían la atención sobre determinados rasgos. En este mismo contexto usaríamos comparaciones, como, por ejemplo, "La nariz es como un pico", pero también expresiones como "Toda la cara expresa aturdimiento", y aquí hemos usado "expresar" transitivamente.

23. Podemos considerar ahora frases que, como podría decirse, proporcionan un análisis de la impresión que tenemos, digamos de una cara. Tomen un enunciado como "La impresión particular de esta cara se debe a sus ojos pequeños y su frente estrecha". Aquí las palabras "la impresión particular" pueden representar determinada especificación, por ejemplo, "la expresión estúpida". O, por otra parte, pue-

den significar 'lo que hace que esta expresión sea chocante' (es decir, una expresión extraordinaria); o bien 'lo que le choca a uno de esta cara' (es decir, 'lo que llama la atención'). O nuestra frase puede significar también "Si usted cambia *estos* rasgos en lo más mínimo, la expresión cambiará completamente (mientras que podría cambiar otros rasgos sin que la expresión cambiase tanto)". La forma de este enunciado, sin embargo, no tiene que llevarnos a pensar equivocadamente que en cada caso hay un enunciado suplementario de la forma "Al principio la expresión era *ésta,* después del cambio es *aquélla*". Naturalmente, podemos decir "Smith frunció el entrecejo y su expresión cambió de ésta a ésa", señalando, digamos, a dos dibujos de su cara. (Comparen con el anterior estos dos enunciados: "El dijo estas palabras" y "Sus palabras decían algo".)

Cuando, al intentar ver en qué consistía el hecho de leer, yo leía una frase escrita, dejaba que su lectura se grabase en mí y decía que tenía una impresión particular, alguien podría haberme preguntado algo así como si mi impresión no era debida al carácter particular que tenía la escritura a mano. Esto sería preguntarme si mi impresión no hubiese sido diferente si la escritura fuese diferente, o, digamos, si cada palabra de la frase hubiese estado escrita con una escritura diferente. En este sentido, también podríamos preguntar si la impresión no se debió después de todo al *sentido* de la frase particular que leí. Podría sugerirse: Lea una frase diferente (o la misma con una escritura distinta) y vea si seguiría diciendo que tenía la misma impresión. Y la respuesta podría ser: "Sí, la impresión que tenía se debía realmente a la escritura". Pero esto *no* implicaría que cuando dije por primera vez que la frase me producía una impresión particular, yo hubiese contrastado una impresión con otra, o que mi enunciado no hubiese sido del tipo "Esta frase tiene *su propio carácter*". Esto resultará más claro considerando el siguiente ejemplo: Supongamos que tenemos dibujadas tres caras una al lado de otra:

a) b) c)

Yo contemplo la primera, diciéndome a mí mismo "Esta cara tiene una expresión particular". Se me muestra luego la segunda y se me pregunta si tiene la misma expresión. Yo respondo "Sí". Se me muestra entonces la tercera y yo digo "Tiene una expresión diferente". Podría decirse que en mis dos respuestas he distinguido la cara y

su expresión: pues *b*) es diferente de *a*) y, sin embargo, yo digo que tienen la misma expresión, mientras que la diferencia entre *c*) y *a*) corresponde a una diferencia de expresión; y esto puede hacernos pensar que en mi primera manifestación yo distinguí también entre la cara y su expresión.

24. Volvamos ahora a la idea de una sensación de familiaridad, que surge cuando veo objetos familiares. Reflexionando sobre la cuestión de si existe o no tal sensación, es probable que miremos a algún objeto y digamos "¿Acaso no tengo una sensación particular cuando miro mi abrigo y mi sombrero viejos?". Pero a esto respondemos ahora: ¿Con qué sensación compara ésta, o a cuál la opone? ¿Diría usted que su viejo abrigo le produce la misma sensación que su viejo amigo A, con cuya apariencia está usted también muy familiarizado, o que *siempre que* sucedió que usted miró su abrigo tuvo esta sensación, digamos de intimidad y calor?

'Pero ¿no existe algo semejante a una sensación de familiaridad?'. Yo diría que hay muchísimas experiencias diferentes, algunas de ellas sensaciones, a las que podríamos llamar "experiencias (sensaciones) de familiaridad".

Diferentes experiencias de familiaridad: *a*) Alguien entra en mi habitación, no le he visto hace mucho tiempo y no le esperaba. Le miro y digo o siento "¡Pero si eres tú!". ¿Por qué dije al proponer este ejemplo que yo no había visto a la persona desde hacía mucho tiempo? ¿No estaba preparándome a describir *experiencias de* familiaridad? Y cualquiera que fuese la experiencia a la que yo aludía, ¿no podía haberla tenido incluso aunque hubiese visto a la persona hacía media hora? Creo que indiqué las circunstancias del reconocimiento de la persona como medio para la finalidad de describir la situación precisa del reconocimiento. Podrían ponerse objeciones a este modo de describir la *experiencia* diciendo que introduje cosas irrelevantes y de hecho no fue en modo alguno una *descripción* de la sensación. Al decir esto se toma como prototipo de una descripción, por ejemplo, la descripción de una mesa que indica la forma exacta, las dimensiones, el material de que está hecha y su color. Podría decirse que tal descripción compone la mesa. Por otra parte, hay un tipo diferente de descripción de una mesa, tal como la que se podría encontrar en una novela, por ejemplo, "Era una mesa pequeña, desvencijada, decorada al estilo moruno, del tipo que se usa para las necesidades de los fumadores". A tal descripción podría llamársela indirecta;

pero si lo que se le pide es que traiga ante la mente como en un relámpago una imagen vívida de la mesa, podría servir para esta finalidad incomparablemente mejor que una descripción 'directa' detallada. Ahora bien, si yo voy a dar la descripción de una sensación de familiaridad o de reconocimiento, ¿qué esperan que haga? ¿Puedo componer la sensación? En un cierto sentido podría, desde luego, hacerlo, dándoles muchos escenarios (puntos de referencia) diferentes y la forma en que cambiaron mis sensaciones. Tales descripciones detalladas pueden encontrarlas en algunas de las grandes novelas. Ahora bien, si piensan en las descripciones de elementos del mobiliario que podrían encontrar en una novela, verán que a este tipo de descripción pueden oponer otro en el que se hace uso de dibujos y medidas, tal como la que darían a un ebanista. Se tiende a llamar a este último tipo la única descripción directa y completa (aunque esta forma de expresarnos muestra que olvidamos que hay determinadas finalidades que no alcanza la descripción 'real'). Estas consideraciones deberían prevenirles para que no pensasen que hay una descripción real y directa de, digamos, la sensación de reconocer como opuesta a la descripción indirecta que hemos dado.

b) Lo mismo que *a*), pero la cara no me resulta familiar inmediatamente. Después de unos instantes, 'se hace en mí la luz' y le reconozco. Digo "¡Pero si eres tú!", si bien con una inflexión completamente diferente a la de *a*). (Consideren el tono de voz, la inflexión y los gestos como partes *esenciales* de nuestra experiencia, no como acompañamientos inesenciales o meros medios de comunicación. Comparen con las págs. 160-3). *c*) Hay una experiencia dirigida hacia las personas o las cosas que vemos cada día cuando de repente sentimos que son 'viejos conocidos' o 'viejos y buenos amigos'; podría describirse también la sensación como de calor o de estar en casa con ellos. *d*) Mi habitación, con todos los objetos que hay en ella, me es completamente familiar. Cuando entro en ella por la mañana, ¿saludo a las sillas, mesas, etc., familiares con una sensación de "¡Eh, hola!"?, ¿o tengo una sensación como la descrita en *c*)? Pero el modo en que ando por ella, cojo algo de un cajón, me siento, etc., ¿no es diferente de mi conducta en una habitación que no conozco? Y por tanto, ¿por qué no habría yo de decir que tenía experiencias de familiaridad cuando vivía entre estos objetos familiares? *e*) ¿No es una experiencia de familiaridad cuando al preguntárseme "¿Quién es esta persona?", respondo inmediatamente (o tras alguna reflexión) "Es tal y tal"? Comparen con esta experiencia *f*) la de mirar la palabra escrita "sen-

sación" y decir "Es la escritura de A" y, por otra parte, con *g*) la experiencia de leer la palabra, que también es una experiencia de familiaridad.

Podría objetarse a *e*) que la experiencia de decir el nombre de la persona no era la experiencia de familiaridad, que ella tenía que sernos familiar para que pudiésemos conocer su nombre y que teníamos que *conocer su nombre* para que pudiésemos decirlo. O bien podríamos decir "El hecho de decir su nombre no es bastante, pues indudablemente podríamos decir el nombre sin saber que era su nombre". Y esta observación sólo es completamente verdadera si nos damos cuenta de que no implica que el conocer el nombre sea un proceso que acompañe o preceda al hecho de decir el nombre.

25. Consideren este ejemplo: ¿Cuál es la diferencia entre una imagen mnemónica, una imagen que acompaña a la expectación y, digamos, una imagen de un sueño en estado de vigilia? Ustedes pueden tender a contestar "Entre las imágenes hay una diferencia intrínseca". ¿Percibieron esa diferencia, o simplemente dijeron que la había porque piensan que tiene que haberla?

Pero es indudable que yo reconozco una imagen mnemónica como una imagen mnemónica, una imagen de un sueño en estado de vigilia como una imagen de un sueño en estado de vigilia, etc. Recuerden que a veces dudan si vieron realmente suceder determinado suceso o si lo soñaron o si simplemente oyeron hablar de él y lo imaginaron vívidamente. Pero, aparte de eso, ¿qué entienden por "reconocer una imagen como una imagen mnemónica"? Estoy de acuerdo en que (por lo menos en muchos casos) mientras una imagen está ante su visión mental no tienen duda sobre si es una imagen mnemónica, etc. Igualmente, si se les preguntase si su imagen era una imagen mnemónica (en muchos casos) contestarían la pregunta sin titubeos. Ahora bien, ¿qué sucedería si yo les preguntase "¿*Cuándo* saben qué tipo de imagen es?". ¿Llaman ustedes saber qué tipo de imagen es al hecho de no estar en una situación de duda y no hacerse preguntas sobre ella? ¿Les hace ver la introspección un estado o actividad mentales a los que llamarían saber que la imagen era una imagen mnemónica, y que se produzcan mientras la imagen está ante su mente? Más aún, si contestan a la pregunta sobre qué tipo de imagen era la que tenían, ¿lo hacen, por así decirlo, mirando a la imagen y descubriendo en ella una característica determinada (como si se les hubiese pregun-

tado quién había pintado un cuadro, lo mirasen, reconociesen el estilo y dijesen que fue Rembrandt)?

Por otra parte, es fácil indicar experiencias características de recordar, esperar, etc., que acompañan a las imágenes, y diferencias ulteriores en su contorno inmediato o más remoto. Así, indudablemente *decimos* cosas diferentes en los diferentes casos, por ejemplo, "Recuerdo su entrada en mi habitación", "Espero su entrada en mi habitación", "Imagino su entrada en mi habitación". "Pero, con seguridad, no es posible que esto sea toda la diferencia que haya". No es toda: hay los tres diferentes juegos jugados con estas tres palabras, que están rodeando a estos enunciados.

Cuando se nos discute: *¿comprendemos* acaso la palabra "recordar", etc.?, ¿hay realmente una diferencia entre los casos, aparte de la meramente verbal?, nuestros pensamientos se mueven en los alrededores inmediatos de la imagen que tuvimos o de la expresión que usamos. Yo tengo una imagen de estar cenando en Hall con T. Si se me pregunta si esto es una imagen mnemónica, digo "Naturalmente", y mis pensamientos comienzan a moverse por vías que tienen su origen en esta imagen. Recuerdo quién estaba sentado a nuestro lado, sobre qué era la conversación, qué pensaba yo sobre ella, lo que le sucedió luego a T, etc.

Imaginen dos juegos diferentes jugados ambos con piezas de ajedrez sobre un tablero de ajedrez. Las posiciones iniciales de ambos son iguales. Uno de los juegos se juega siempre con piezas rojas y verdes, el otro con piezas blancas y negras. Dos personas están comenzando a jugar: tienen el tablero de ajedrez en medio de ellas con las piezas verdes y rojas colocadas. Alguien les pregunta: "¿Saben qué juego intentan jugar?". Un jugador responde: "Naturalmente; estamos jugando el n.° 2". "¿Y cuál es la diferencia entre jugar el n.° 2 y jugar el n.° 1?".. "Sobre el tablero hay piezas rojas y verdes, y no blancas y negras; luego decimos que estamos jugando el n.° 2". "Pero no es posible que ésta sea la única diferencia; ¿es que usted no *comprende* lo que significa 'n.° 2' y qué juego representan las piezas rojas y verdes?". Aquí tendemos a decir "Claro que lo comprendo", y para demostrárnoslo a nosotros mismos comenzamos a mover realmente las piezas de acuerdo con las reglas del juego n.° 2. Esto es lo que yo llamaría moverse en el contorno inmediato de nuestra posición inicial.

Pero ¿no hay también una sensación peculiar de pasado que caracteriza a las imágenes como imágenes mnemónicas? Ciertamente hay

experiencias que yo tendería a llamar sensaciones de pasado, aunque no siempre que recuerdo algo está presente una de estas sensaciones. Para esclarecer la naturaleza de estas sensaciones vuelve a ser aquí muy útil recordar que hay gestos de pasado e inflexiones de pasado que podemos considerar que representan las experiencias de pasado.

Voy a examinar un caso particular: el de una sensación que describiré en pocas palabras diciendo que es la sensación de "hace mucho, mucho tiempo". Estas palabras y el tono en que se dicen son un gesto de pasado. Pero quiero especificar todavía más la experiencia a que me refiero diciendo que es la que corresponde a una determinada melodía (las danzas de David Bündler "Wie aus weiter Ferne"). Me imagino esta melodía tocada con una expresión adecuada y grabada por un gramófono, por ejemplo. Esta es la expresión más elaborada y exacta que puedo imaginar de una sensación de pasado.

Ahora bien, ¿habría de decir que el hecho de oír esta melodía tocada con esta expresión es en sí mismo esa experiencia particular de pasado o habría de decir que el hecho de oír la melodía es causa de que surja la sensación de pasado y que esta sensación acompaña a la melodía? Es decir, ¿puedo yo separar lo que llamo esta experiencia de pasado de la experiencia de oír la melodía? O bien, ¿puedo yo separar una experiencia de pasado expresada por un gesto de la experiencia de hacer el gesto? ¿Puedo yo descubrir algo, la sensación esencial de pasado, que quede después de abstraer todas aquellas experiencias que podríamos llamar las experiencias de expresar la sensación?

Me inclino a sugerirles que coloquemos la expresión de nuestra experiencia en el lugar de la experiencia. 'Pero estas dos cosas no son lo mismo'. Sin duda, esto es verdad, por lo menos en el sentido en que es verdad decir que un tren ferroviario y un accidente ferroviario no son la misma cosa. Y, sin embargo, hay una justificación para hablar como si la expresión "el gesto de 'hace mucho, mucho tiempo'" y la expresión "la sensación de 'hace mucho, mucho tiempo'" tuviesen el mismo significado. Así sería posible que yo indicase las reglas del ajedrez del siguiente modo: Tengo ante mí un tablero de ajedrez con un grupo de piezas sobre él. Doy reglas para mover estas piezas particulares (estas piezas de madera particulares) sobre este tablero particular. ¿Pueden ser estas reglas las reglas del juego del ajedrez? Pueden convertirse en ellas mediante el uso de un único operador, tal como la palabra "cualquier". O bien, las reglas de mi conjunto par-

ticular pueden quedarse como son y ser convertidas en reglas del juego del ajedrez cambiando nuestro punto de vista respecto a ellas.

Existe la idea de que, por ejemplo, la sensación de pasado es un algo amorfo en un lugar, la mente, y que ese algo es la causa o el efecto de lo que llamamos la expresión de la sensación. La expresión de la sensación es entonces un medio indirecto de transmitir la sensación. Y la gente ha hablado con frecuencia de una transmisión directa de sensaciones que haría innecesario el medio externo de comunicación.

Imaginen que yo les digo que mezclen determinado color y describo el color diciendo que es el que se obtiene haciendo reaccionar ácido sulfúrico con cobre. Podría llamarse a esto un medio indirecto de comunicar el color a que me refería. Puede concebirse que en determinadas circunstancias la reacción del ácido sulfúrico con el cobre no produzca el color que yo deseaba que ustedes preparasen y que al ver el color que obtuvieron tuviese que decir "No, no es éste" y tuviese que darles una muestra.

Ahora bien, ¿podemos decir que la comunicación de sensaciones mediante gestos sea indirecta en este sentido? ¿Tiene sentido hablar de una comunicación directa como opuesta a la indirecta? ¿Tiene sentido decir "No puedo sentir su dolor de muelas, pero si pudiese sabría qué es lo que siente"?

Si hablo de comunicar una sensación a cualquier otra persona, para comprender lo que digo ¿no tengo que saber a qué llamaré el criterio de haber logrado éxito en la comunicación?

Tendemos a decir que cuando comunicamos una sensación a alguien, al otro extremo sucede algo que nunca podremos conocer. Todo lo que podemos recibir de él vuelve a ser una expresión. Esto es muy semejante a decir que en el experimento de Fizeau nunca podemos conocer cuándo llega el rayo de luz al espejo.

QUE se haya llamado a nuestro tiempo la «Edad del Análisis», nos hace pensar en dos hombres que pasaron sus primeros años en Viena: uno, Sigmund Freud, y otro, Ludwig Wittgenstein, pensador solitario, precursor del análisis lingüístico y del examen de las formas fundamentales del pensamiento y la expresión. La publicación póstuma de los papeles de Wittgenstein y de los apuntes de clase de sus alumnos nos ayuda a apreciar la extensión de su influencia, que, desde su laboriosa semirreclusión en Cambridge, llegó hasta los más apartados rincones del mundo. No son pocos los pensadores de nuestro tiempo que afirman que el impacto del pensamiento de Wittgenstein representa, desde Sócrates, uno de los intentos más vigorosos para llegar al meollo del entendimiento humano. La principal tarea del filósofo, insiste Wittgenstein, es librar a la mente de la tiranía de las ilusiones, de la fascinación que ejerce sobre nosotros la forma de expresar. El medio para conseguirlo lo ve Wittgenstein en un escrutinio cuidadoso del lenguaje ordinario utilizado por los hombres para describir su mundo.

En las obras que presentamos se estudian la significación, el uso y funcionamiento del lenguaje, la comunicación, etc., es decir, diversos aspectos del «gran problema» que siempre preocupó a Wittgenstein: el problema de la naturaleza del lenguaje. El libro lleva un prefacio de R. Rhees, que sirve de introducción a ambos cuadernos.

«Los cuadernos azul y marrón» (el título se refiere al color de las tapas de esas reproducciones) han corrido en reproducciones mecanográficas entre los filósofos de todo el mundo de habla inglesa. Se produjeron estos «cuadernos» mientras se gestaban sus principales obras —«Tractatus Logico-philosophicus» (1922) y «Philosophical investigations» (1953)— y constituyen una introducción accesible e indispensable al pensamiento de Wittgenstein.